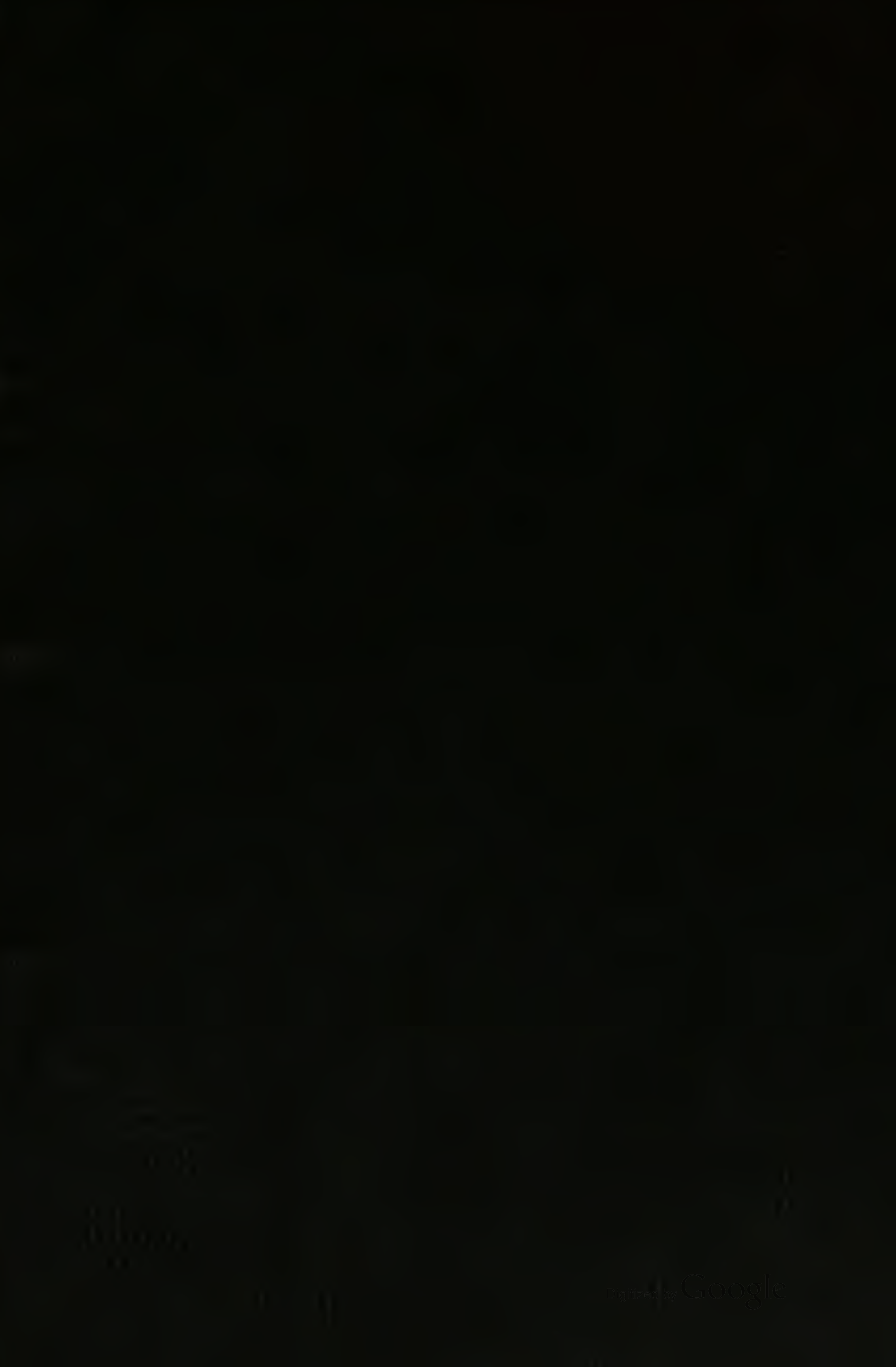

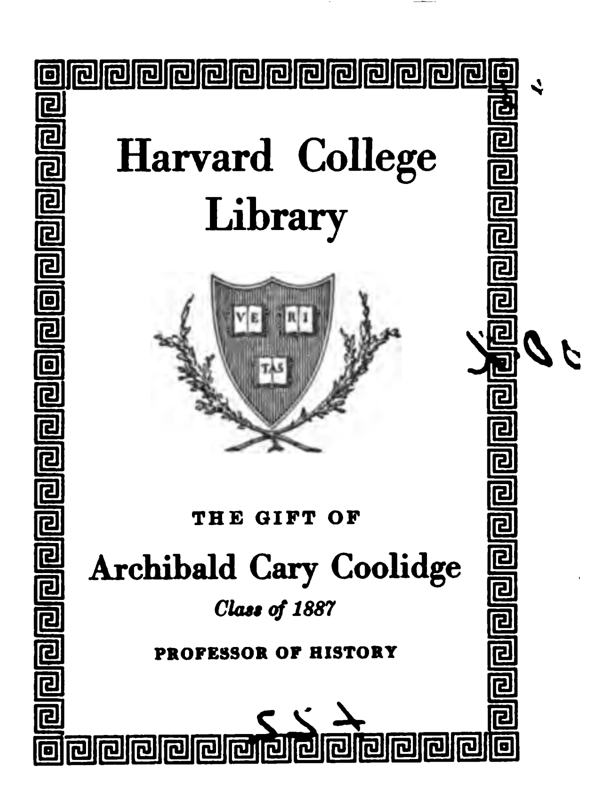

ХРИСТІАНСКОЕ ЧТЕНІЕ,

ИЗДАВАЕМОЕ

ПРИ

САНКТПЕТЕРБУРГСКОЙ

ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

1880.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія Ѳ. Г. Елеонскаго и К°. Невскій просп., д. № 140.
1880.

Печатать дозволяется: 30 іюня 1880 г. Экстр.-орд. профессоръ с.-пете бургской духовной академіи *Андрей Предтеченскій*.

Вліяніе христіанства на семейный бытъ русскаго общества въ періодъ до времени появленія „Домостроя“

(*Окончаніе* [1]).

IV.

Вліяніе христіанства на семейный бытъ Русскихъ во всей своей полнотѣ и силѣ проявилось только со времени татарскаго ига. Естественно при этомъ возникаетъ вопросъ, каково было вообще значеніе татарскаго ига по отношенію къ семейному быту русскаго общества?

Вопросъ о значеніи татарскаго ига по отношенію къ семейному быту Русскихъ уже съ давняго времени подвергался обсужденію и рѣшался различно. Карамзинъ не признаетъ прямого, положительнаго и непосредственнаго значенія татарскаго ига по отношенію къ семейному быту Русскихъ на слѣдующихъ основаніяхъ:

«Слабые,—говоритъ Карамзинъ,—обыкновенно заимствуютъ отъ сильныхъ. Князья, бояре, купцы, ремесленники наши живали въ Улусахъ, а вельможи ординскіе — въ Москвѣ и другихъ городахъ. Но татары были сперва идолопоклонники, послѣ магометане: мы называли ихъ обычаи погаными, и чѣмъ удобнѣе принимали византійскіе, освященные для насъ христіанствомъ, тѣмъ болѣе гнушались татарскими, соединяя ихъ въ нашемъ понятіи съ ненавистнымъ зловѣріемъ. Къ тому же, не смотря на униженіе рабства, мы чувствовали свое гражданское превосходство въ отношеніи къ народу кочующему. Слѣдствіемъ было, что Россіяне вышли изъ-подъ ига болѣе съ европейскимъ, нежели съ азіятскимъ характеромъ. Европа насъ не узнавала; но для того, что она измѣнилась, а мы остались, какъ были.... Древній характеръ славянъ являлъ въ себѣ нѣчто азіятское;

[1]) Первыя двѣ статьи напечатаны въ первой части Христіанскаго Чтенія за текущій годъ, въ №№ 3—6 (стр. 311—361, 627—676).

являетъ и до нынѣ, ибо они, вѣроятно, послѣ другихъ европейцевъ удалились отъ востока, кореннаго отечества народовъ. Не татары выучили нашихъ предковъ стѣснять женскую свободу....; мы то видѣли у славянъ и россіянъ гораздо прежде» [1]).

Соловьевъ, идя въ разсматриваемомъ вопросѣ по слѣдамъ Карамзина, отвергаетъ всякое значеніе татарскаго ига по отношенію къ семейному быту русскаго общества. Взявши основной взглядъ Карамзина на разсматриваемый вопросъ, Соловьевъ пополняетъ этотъ взглядъ отъ себя и развиваетъ его далѣе.

«Полное уединеніе Руси въ XIII, XIV и XV вѣкахъ», говоритъ онъ, «условливалось не географическимъ только отдаленіемъ отъ другихъ христіанскихъ народовъ, стоявшихъ съ нею на одинаковой степени гражданственности, но преимущественно тѣмъ, что все вниманіе ея было поглощено внутреннимъ, тяжкимъ, болѣзненнымъ переходомъ отъ одного порядка вещей къ другому. Этотъ-то болѣзненный переходъ и дѣйствовалъ неблагопріятно на нравы» [2]). «Это было время, когда принципъ родовой, потрясенный въ своемъ основаніи татарскимъ погромомъ, боролся съ выдвинутымъ татарскимъ принципомъ права сильнаго и хитраго. Насилія со стороны сильныхъ, хитрость, коварство со стороны слабыхъ, недовѣрчивость, ослабленіе общественныхъ узъ среди всѣхъ — вотъ необходимыя слѣдствія татарскаго порядка вещей. Нравы грубѣли, привычка руководствоваться инстинктомъ самосохраненія вела къ господству всякаго рода матеріальныхъ побужденій надъ нравственными.... Въ это время женщина спѣшила удалиться, или ее спѣшили удалить отъ общества мужчинъ, чтобы волею или неволею удержать въ чистотѣ нравственность, чистоту семейную; не вслѣдствіе византійскаго, татарскаго, или какого нибудь другаго вліянія явилось затворничество женщинъ въ высшихъ сословіяхъ, но вслѣдствіе извѣстной нравственной экономіи въ народномъ тѣлѣ» [3]).

Забѣлинъ въ своемъ спеціальномъ сочиненіи, посвященномъ изученію внутренней, домашней стороны жизни русскаго общества, также отрицаетъ всякое значеніе татарскаго ига по отношенію къ семейному быту Русскихъ, но уже по другимъ основаніямъ.

---

[1]) Карамзинъ, Исторія государства Россійскаго. Изд. братьевъ Селиныхъ, V, 384—385. Всѣ послѣдующія указанія на Карамзина будутъ дѣлаться по изданію Селиныхъ.

[2]) Соловьевъ, Исторія Россіи съ древнѣйшихъ временъ, IV, 343.

[3]) Соловьевъ, Исторія Россія, IV, 345.

«Затворничество женской личности», говоритъ онъ, «ея удаленіе отъ мужскаго общества явилось жизненнымъ выводомъ тѣхъ нравственныхъ началъ жизни, какія были положены въ нашъ бытъ восточными, византійскими, но не татарскими идеями. Не у татаръ мы заимствовали нашъ теремъ, а онъ сложился мало по малу, самъ собою, ходомъ самой жизни, какъ реальная форма тѣхъ представленій и ученій о женской личности, съ которыми мы познакомились въ самомъ началѣ нашей исторіи и которыя въ теченіе вѣковъ управляли воспитаніемъ, образованіемъ, всѣмъ развитіемъ русской женщины. Съ одной стороны, представленіе о нескончаемомъ ея дѣтствѣ, хотя и выросшее изъ своеземныхъ, родовыхъ опредѣленій, но вкорененное главнымъ образомъ ученіемъ пришлой восточной культуры, съ другой стороны, вкорененное тою же культурою представленіе о низменномъ достоинствѣ женскаго существа вообще, представленіе древнезміинаго соблазна, который является какъ бы прирожденнымъ качествомъ женской личности, все это вмѣстѣ невидимыми путями, самымъ духомъ этихъ представленій помогло создать для женской личности приниженное, затворническое положеніе» [1]).

Каждый изъ этихъ взглядовъ имѣетъ долю истины и справедливости; недостатокъ же, слабая сторона каждаго изъ нихъ, если разсматривать ихъ отдѣльно другъ отъ друга, собственно заключается въ односторонности и излишней тенденціозности. Эти же качества произошли, можетъ быть, отъ недостаточнаго разграниченія между понятіями о значеніи татарскаго ига по отношенію къ семейному быту русскаго общества непосредственномъ, прямомъ, положительномъ и значеніи посредственномъ, косвенномъ, отрицательномъ. Утверждать съ несомнѣнностью фактъ значенія татарскаго ига, татарскихъ началъ жизни, по отношенію къ семейному быту тогдашняго русскаго общества непосредственнаго, прямого, положительнаго мы конечно не можемъ, хотя необходимо признать за несомнѣнное то, что проводники вліянія татарскихъ началъ жизни на русскую существовали. Со времени татарскаго ига, въ силу необходимости, должно было произойти весьма близкое знакомство Русскихъ съ татарскими обычаями и нравами, потому что съ этого именно времени сдѣлались необыкновенно часты посѣщенія русскихъ

---

[1]) Забѣлинъ, Домашній бытъ рус. царицъ въ XVI в. и XVII, 103—104. Срав. 90—91.

князей и бояръ съ женами и дѣтьми татарской орды, браки князей съ татарками, равно какъ и посѣщенія татарами Руси. Такъ, напримѣръ, подъ 1276 г. въ Троицкой лѣтописи читаемъ: „поидоша вси князи въ орду и возвратишася восвояси. Того же лѣта Глѣбъ приде отъ Канович, оженився въ татарехъ“ [1]). Подъ 1295 годомъ въ Никоновской лѣтописи читаемъ: „князь великии Андрей Александровичъ иде въ орду ко царю съ княгинею своею“ [2]). Подъ 1345 въ Воскресенской лѣтописи читаемъ: „поиде въ орду князь великій Семенъ Ивановичъ и братья его съ нимъ, Іоанъ, да Андрѣй; и вси князи въ ордѣ тогда были“ [3]). Еще раньше подъ 1339 г. въ той же самой лѣтописи читаемъ: „тое же осени князь Иванъ Даниловичъ отпусти въ орду сыны своя: Семена и Іоана и Андрѣя“ [4]) и т. д. Извѣстія о посѣщеніяхъ русскими князьями татарской орды становятся особенно частыми въ лѣтописяхъ со времени борьбы между Тверью и Москвою. Очень возможно, что подобныя частыя посѣщенія русскими князьями орды и, по временамъ, очень продолжительная ихъ тамъ жизнь не обошлись даромъ для Русскихъ, не остались безъ всякаго вліянія на семейныя ихъ понятія и на складъ ихъ семейнаго быта по возвращеніи обратно въ Русь. Но въ чемъ состояла самая такъ сказать суть семейныхъ понятій у татарскихъ хановъ въ частности и у татаръ вообще; въ чемъ могло обнаружиться и обнаруживалось непосредственное, положительное вліяніе татарскихъ семейныхъ началъ на семейный бытъ Русскихъ вообще и въ частности русскихъ князей? На эти вопросы мы не можемъ дать точныхъ отвѣтовъ. Можно было бы указать на затворничество женщинъ, ихъ приниженное положеніе, обнаружившееся на Руси въ особенно сильной степени со времени татарскаго ига, какъ на слѣдствія прямого и положительнаго вліянія татарскихъ началъ. Но вопросъ въ томъ: существовалъ ли у татарскихъ хановъ и у татаръ гаремъ и его порядки въ современномъ восточномъ смыслѣ? Нѣкоторыя соображенія заставляютъ

[1]) П. С. Р. Л. I, 226.
[2]) Русская лѣтопись по Никонову списку, III, 98.
[3]) П. С. Р. Л. VII, 209.
[4]) П. С. Р. Л. VII, 205.

отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно. Гаремные порядки, которыми женщина низводится до степени рабы господина, получили свою санкцію въ мусульманствѣ [1]). Но татары въ первое время послѣ порабощенія Руси не были мусульманами, а потомъ, принявши исламъ, не успѣли еще развить у себя всѣхъ его особенностей. Женщина у татаръ, какъ жена и мать, стояла высоко въ семьѣ, пользовалась правами неприкосновенности. Извѣстно, что Чин-хис-ханъ въ „книгѣ запретовъ“ повелѣлъ напримѣръ щадить женъ и не причинять имъ зла даже во время смятеній и войны [2]). Обращаясь къ запискамъ тѣхъ лицъ, которыя имѣли случай быть въ золотой ордѣ, наблюдать, сколько возможно, внутреннюю домашнюю жизнь хановъ, мы встрѣчаемся съ извѣстіями о необыкновенно сильномъ развитіи началъ семейственности у татарскихъ хановъ, о томъ высокомъ почтеніи, которымъ окружена была здѣсь женщина. Изъ разсказовъ Плано-Карпини о Батыѣ видно, что Батый очень уважалъ свою жену (главную), сажалъ ее на возвышеніе въ родѣ трона вмѣстѣ съ собою въ то время, когда его братья и сыновья должны были сидѣть ниже [3]). Ибнъ-Батута, одинъ изъ весьма точныхъ и правдивыхъ арабскихъ писателей, имѣвшихъ случай, во время своего пребыванія въ ордѣ, наблюдать полу-домашнюю жизнь хановъ, рисуетъ также довольно свѣтлую картину положенія женщины въ ордѣ, положенія высокаго, свободнаго, нисколько не гармонировавшаго съ порядками теперешней гаремной жизни. Вотъ напримѣръ какими чертами Ибнъ-Батута описываетъ положеніе и роль Тайдулы, жены хана Узбека: „султанъ сидитъ на тронѣ, имѣя по правую сторону княгиню Тайдулу, за которою слѣдують khotoun (слово непереводимое и обозначавшее низшихъ женъ) Бейалона, затѣмъ khotoun Ордодія. Когда одна изъ этихъ принцессъ приходитъ къ нему, онъ поднимается съ трона, беретъ ее за руку, пока она не взойдетъ на тронъ. Между тѣмъ къ

---

[1]) Коранъ Магомета (Перев. съ франц. Николаевъ), Москва, 1865, 58, 59, 61, 72 и др.

[2]) Григорьевъ, О достовѣрности ярлыковъ, данныхъ ханами Золотой орды русскому духовенству, Москва, 1842 г., 67.

[3]) Собраніе путешествій къ татарамъ. Изд. Языкова, Спб. 1825 г., 20.

Тайдулѣ, которая признается царицею и высшею всѣхъ принцессъ, онъ идетъ на встрѣчу до самыхъ дверей палатки, привѣтствуетъ ее (Тайдулу), беретъ за руку и только послѣ того, когда она поднимется на тронъ и сядетъ на него, онъ самъ садится". Нужно замѣтить, что дочери Узбека сидѣли ниже трона, между тѣмъ сыновья, братья и ближайшіе родственники его въ это время должны были стоять [1]). Только лица, хорошо знакомыя съ татарскими обычаями, могутъ вполнѣ понять всю глубину того уваженія къ женщинѣ, какое обнаруживалось въ данномъ случаѣ въ обращеніи хана съ своими женами. Въ этомъ именно смыслѣ и говоритъ нашъ знаменитый оріенталистъ Григорьевъ: „Кому извѣстны", замѣчаетъ онъ, „восточные обычаи, тотъ изъ такого обращенія хана съ своими женами необходимо заключить, что онѣ пользовались огромнымъ уваженіемъ" [2]). Не меньшимъ, если только не большимъ уваженіемъ въ ордѣ пользовались женщины, становясь въ положеніе матери. Жены нѣкоторыхъ хановъ становились даже по смерти мужей, за малолѣтствомъ сыновей, правительницами орды. Такова была напримѣръ Баракчинъ, жена Батыя, которая управляла въ ордѣ во время малолѣтства Улагчи, сына Сартакова [3]). Такое высокое и открытое положеніе женщины въ ордѣ, и какъ жены, и какъ матери, и тотъ почетъ, которымъ она здѣсь пользовалась въ средѣ привиллегированнаго класса, едва ли могли привести нашихъ князей и жившихъ въ ордѣ русскихъ бояръ къ мысли о затворничествѣ и приниженіи своихъ женъ. И вообще, каковы бы ни были начала и характеръ семейной жизни у татаръ, непосредственное, положительное вліяніе этихъ началъ на семейный бытъ русскихъ трудно допустить уже по тому одному обстоятельству, что татары всѣми тогдашними русскими людьми мыслились какъ „поганые", „безбожные" и т. под. Начала жизни народа грубаго, дикаго, кочеваго, противъ котораго возбуж-

[1]) Société asiatique, Collection d'ouvrages orientaux. 1854. Ibn Batoutah Defremery el le d. r. Sanguinetti T. S. 385—381.

[2]) Григорьевъ, О достовѣрности ярлыковъ, данныхъ ханами Золотой орды русскому духовенству, 71.

[3]) Тамъ же.

дены были до самой высшей степени вражда и ненависть національная и религіозная, едва ли могли сильно вліять положительным образомъ на семейныя начала русскаго общества—на его семейный бытъ, устойчивость котораго не могло въ періодъ до татарскаго ига совершенно сломить и преобразовать даже христіанство. Поэтому необходимо, кажется, до нѣкоторой степени признать справедливымъ мнѣніе тѣхъ, которые отвергаютъ прямое и положительное вліяніе татарскаго ига, татарскихъ началъ жизни на семейный бытъ русскаго общества.

Не то нужно сказать о вліяніи татарскаго ига, татарскихъ началъ жизни на семейный бытъ русскаго общества косвенномъ, посредственномъ, такъ сказать отрицательномъ.

Справедливо замѣчаетъ Бестужевъ-Рюминъ, что „въ тѣ давнія времена жизнь и имущество никогда не пользовались полною безопасностью и огражденіемъ, возможными въ обществахъ, живущихъ цивилизованною жизнію... Эта общая необезпеченность увеличилась еще отъ потери независимости и подчиненія хищнымъ кочевникамъ, считавшимъ жизнь и имущества подчиненныхъ имъ народовъ своею полною собственностью и позволявшимъ пользоваться ими только изъ милости“ [1]). Принципъ свой—право сильнаго, татары со времени покоренія подъ свою власть Руси не замедлили приложить сейчасъ же преимущественно по отношенію къ русскимъ женщинамъ. И если силою словъ и убѣжденій христіанскихъ проповѣдниковъ и церковныхъ узаконеній обычай похищенія, воровскаго насильственнаго захвата женщинъ для брачныхъ сожитій началъ мало по малу ко времени татарскаго ига выходить изъ употребленія въ тогдашнемъ русскомъ обществѣ, то со времени татарскаго нашествія явилось на Руси совершенно другаго рода „умыканіе“. Въ нашихъ пѣсняхъ со всею свѣжестью народныхъ преданій сохранилось весьма ясное и отчетливое воспоминаніе о татарскомъ обычаѣ насильственнаго захвата и увоза русскихъ женщинъ [2]). И лѣтописцы наши также занесли въ свои лѣтописи из-

---

[1]) Бестужевъ-Рюминъ, Русская Исторія, I, 471.

[2]) Кирша Даниловъ, Древнія Россійскія стихотворенія, 1818, 209—211; Кирѣевскій, Пѣсни, IV, 95—97; Сахаровъ, Сказанія русск. народа, 1, III, 205; Ко-

вѣстія о томъ колебаніи семейныхъ узъ, чистоты семейныхъ отношеній, какое было слѣдствіемъ татарскаго погрома. Такъ, подъ 1237 г. въ Троицкой лѣтописи читаемъ: „татарове взяша градъ Резань, и пожгоша весь, и князя ихъ Юрья убиша и княгиню его, а иныхъ емше мужей, и жены и дѣти и черьнца и черьницъ и ерея, овыхъ разсѣкаху мечи, а другихъ стрѣлами стрѣляху, тьи въ огнь въметаху, иныя имающе вязаху, и поруганіе черницамъ и попадьямъ, и добрымъ женамъ и дѣвицамъ предъ матерми и сестрами“ [1]). Такого рода дѣйствія татаръ по отношенію къ русскимъ людямъ того времени и въ особенности по отношенію къ русскимъ женщинамъ не могли, конечно, не отозваться на складѣ семейнаго быта русскаго общества въ періодъ послѣ татарскаго ига. Сознаніе постоянной опасности со стороны татаръ за свою жизнь, за цѣлость и неприкосновенную чистоту членовъ семьи, особенно же женщинъ, которыя въ ту пору больше всего подвергались опасности потерпѣть насилія со стороны чувственныхъ инстинктовъ дикарей, постоянно переходившихъ съ одного конца Руси на другой, довело до высшей степени напряженности „свойственную великоруссу недовѣрчивость и опасливость“ [2]). Весьма вѣроятно, что, ради безопасности отъ хищническихъ увозовъ и отъ насилій со стороны грубыхъ татаръ, женщина въ средѣ высшаго и достаточнаго класса русскаго тогдашняго общества стала удаляться отъ всякаго внѣшняго вліянія, или ее стали удалять. Мысль о затворничествѣ женщинъ и преимущественно незамужнихъ, воспитанная и приготовленная еще до татарскаго ига, со времени татарскаго ига должна была получить новый, сильный аргументъ въ пользу ея осуществленія. Съ этого времени, по всей вѣроятности, для нея начинаетъ создаваться особое учрежденіе и съ особыми порядками—теремъ.

Что касается простого русскаго народа того времени, то Мил-

стомаровъ и Мордовцевъ, Пѣсни собранныя въ Саратовской губерніи. См. Лѣтописи русской литературы и древности, изд. Тихонравовымъ IV, 47—48; Терещенко, Бытъ русскаго народа, II, 385.

[1]) П. С. Р. Л. I, 222; сравн. III, 51, VII, 139.

[2]) Бестужевъ-Рюминъ, Русская Исторія, I, 472.

леръ конечно правъ, утверждая, что для народа обычай затворничества женщинъ „былъ не возможенъ вслѣдствіе самой скудости народнаго быта, спасительной въ этомъ случаѣ. Не изъ чего тутъ было строить особыхъ теремовъ, да и съ своей стороны спасительная работа крестьянская постоянно заставляла сходиться, сближаться, быть на свободѣ и вмѣстѣ оба пола“ [1]). Но татары имѣли нѣкоторое вліяніе на складъ семейнаго быта даже и простого русскаго народа. Шайки татаръ, постоянно переходившія, со времени порабощенія ими Руси, изъ одного конца Руси на другой, производя всякаго рода неистовства и поруганія надъ безсильнымъ и беззащитнымъ народомъ, не могли не заставить и тогдашнюю народную массу нѣсколько стѣснить дотолѣ свободное положеніе женской личности и прикрѣпить ее плотнѣе къ домашнему очагу.

Когда такимъ образомъ женщина въ русскомъ обществѣ того времени низведена была, по внѣшнему положенію своему, на степень домосѣдки, хозяйки только дома, прикрѣпленной офиціальнымъ такъ сказать своимъ положеніемъ къ домашнему очагу, христіанская церковь въ лицѣ ея представителей повліяла на положеніе женщины и на весь вообще складъ семейнаго быта тогдашняго русскаго общества съ другой стороны, внутренней. Русскими церковными проповѣдниками и всѣми вообще религіозно-настроенными русскими людьми татарское нашествіе и наступившее за тѣмъ тяжелое иго были приняты, какъ знакъ небеснаго наказанія за грѣхи народа, за отступничество и нерадѣніе о вѣрѣ, насажденной первыми на Руси христіанскими проповѣдниками. Новгородскій лѣтописецъ, при первомъ же извѣстіи о появленіи татаръ въ предѣлахъ русской земли, пишетъ:

«Грѣхъ нашихъ ради попусти Богъ поганыя на ны: наводитъ Богъ по гнѣву своему иноплеменники на землю, и тако сокрушеномъ имъ воспомянутся къ Богу.... Земли же согрѣшивши которой любо, казнитъ Богъ смертью, или гладомъ, или наведеніемъ поганыхъ, или ведромъ, или дож-

[1]) Орестъ Миллеръ, Опыты историческаго обозрѣнія Русск. словесности, Спб. 1872 г., ч. I, 120.

демъ сильнымъ, или казньми инѣми, аще ли покается, и въ немъ же ны Богъ велитъ жити... Но мы на злая возвращаемся, аки свинья валяющеся въ калѣ грѣховнѣмъ присно, и тако пребываемъ, да сего ради казни пріемлемъ всякыя отъ Бога и нахоженіе ратныхъ, по Божію повелѣнію, грѣхъ нашихъ ради казнь пріемлемъ» [1]).

Въ самомъ началѣ татарскаго владычества знаменитый церковный проповѣдникъ, въ проповѣдяхъ своихъ съ церковной каѳедры, развивалъ предъ стекавшимися къ нему многочисленными слушателями мысль о томъ, что грѣхи народные составляютъ причину всѣхъ тогдашнихъ бѣдствій. То былъ Серапіонъ, епископъ Владимірскій [2]). Въ правилѣ собора 1274 г., дошедшемъ до насъ подъ именемъ „Правила" Кирилла, о татарскомъ нашествіи говорится слѣдующимъ образомъ: „Богъ да съхранитъ насъ, а грѣхъ да проститъ, а о прочихъ святыхъ правилъ да просвѣтитъ ны Богъ и вразумитъ ны, да никако же преступающе отечьскыя заповѣди горе наслѣдуемъ. Кый убо прибытокъ наслѣдовахомъ оставльше Божия правила? Не разсѣя ли ны Богъ по лицю всея земли? Не взяти ли быша гради наши? Не падоша ли сильнии наши князи остриемъ меча? Не повѣдени ли быша въ плѣнъ чада наша? Не запустѣша ли святыя Божия церкви? Не томимы ли мы есмы на всякъ день отъ безбожныхъ и нечистыхъ поганъ? Си вся бываютъ намъ, зане не хранимъ правилъ святыхъ нашихъ и преподобныхъ отецъ" [3]). Подобнымъ же образомъ разсуждалъ съ церковной каѳедры и Серапіонъ, поставленный во епископа означеннымъ соборомъ. Призывая народъ къ покаянію, онъ считалъ религіозно-нравственное очищеніе единственнымъ средствомъ спасенія и избавленія отъ враговъ иноплеменныхъ.

«Мы непокаяхомься», говорилъ Серапіонъ, «донде же приде на ны языкъ немилостивъ, попустившю Богу и землю нашу пусту створиша, и грады наша плѣниша, и церкви святыя разориша, отци и братью нашю

---

[1]) П. С. Р. Л. III, 52.

[2]) Серапіонъ былъ поставленъ во епископа Владимірскаго и Нижегородскаго въ 1274 г., а въ 1275 г. онъ уже умеръ. См. «Изысканіе о русскомъ проповѣдникѣ XIII в. Владимірскомъ епископѣ Серапіонѣ» въ Прибавленіяхъ къ Творенію святыхъ отецъ, ч. 1, Москва, 1843 г., 92—96.

[3]) Русскія достопамятности, ч. 1, 107.

избиша, матери наши и сестры наши въ поруганье быша. — Нынѣ же, братье, се вѣдуще, убоимься прещенья сего страшнаго и припадемъ Господови своему исповѣдающеся, да не внидемъ в больши гнѣвъ Господень, н: наведемъ на ся казни больши первое. Еще мало ждеть нашего покаянья, ждеть нашего обращенія» [1]). «Молю вы, братіе и сынове, премѣнитеся на лучшее.... Чему не видѣлъ, что приде на ны, въ семь житіи еще сущимъ? Чего не приведохомъ на ся? Какая казни отъ Бога не въспріяхомъ? Не плѣнена ли бысть земля наша? Не взяти ли быша гради наши? Не вскорѣ ли падоша отцы и братия наши трупиемъ на земли? Не ведены ли быша жены и чада наша въ плѣнъ? Не порабощены ли бѣхомъ—оставше горкою си работою отъ иноплеменникъ? Се уже къ сорокъ лѣтъ приближаеть томленіе и мука, и да не тяжькыя на ны не престануть, глади, морове животъ нашихъ! И въ сласть хлѣба своего изъѣсти не можемъ. И воздыханіе наше и печаль сушасть кости наша.. Кто же ны сего доведеть? наше безаконье и наша грѣси, наше неслушанье, наше непокаянье. Молю вы, братье, каждо васъ внидите въ помыслы ваша, узрите сердечныма очима дѣла ваша, възненавидите вы и, и отверзете я, къ покаянью притецете: гнѣвъ Божій престанеть и милость Господня излѣется на ны» [2]). «Почудимъ, братье, человѣка любы Бога нашего. Како ны приводить къ себѣ? Кыми ли словесы не наказаетъ насъ? Кыми ли запрещении не запрети намъ? Мы же никако же къ Нему обратихомься. Видѣвъ наша безаконья умножившася, видѣвъ ны заповѣди Его отвергша, о того знамении показавъ, много страха пущаше, силою рабы свои учаше. И ничимъ же унше показахомься. Тогда наведе на ны языкъ немилостивъ, языкъ лютъ, языкъ нещадящь красны уны, немощи старець, младости дѣтий. Двигнухомь бо на ся ярость Его на ны. Разрушены божественныя церкви, осквернены быша ссуди священии, потоптана быша святая.... Ибо свѣдохомъ собѣ. акы дождь съ небеси, гнѣвъ Господень, подвигохомь ярость Его на ся, и отвратихомь велию Его милость и дахомъ призирати на ся милосердными очима. Не бысть казнь, кая бы преминула насъ. И нынѣ безпрестани казними есмы, не обратихомься къ Господу, не покаяхомся о беззаконіи нашихъ, не отступихомъ злыхъ обычай нашихъ, не оцѣстихомся калу грѣховнаго» [3]).

Проповѣди Серапіона служатъ самымъ вѣрнымъ и самымъ лучшимъ выраженіемъ современнаго Серапіону общественнаго мнѣнія о

---

[1]) Преподобнаго Серапіона слово 1 въ Прибавленіяхъ къ творенію святыхъ отцевъ, ч. 1, 99.

[2]) Преподобнаго Серапіона слово II. Тамъ же, 105—106.

[3]) Преподобнаго Серапіона слово Ш. Тамъ же, 193—195.

причинахъ нашествія татаръ и о средствахъ избавиться отъ ихъ ига. Какъ наказаніе Божіе за грѣхи народа, иго татарское, по словамъ проповѣдниковъ, и уничтожено могло быть единственно только уничтоженіемъ самой причины его — грѣха и обращеніемъ народа къ Богу. При этомъ отъ вниманія ревнителей христіанства, отъ проповѣдниковъ церковныхъ, призывавшихъ народъ на путь спасенія и нравственнаго усовершенствованія, не могло ускользнуть то обстоятельство, что народъ до этого времени былъ двоевѣромъ, что онъ, въ большинствѣ случаевъ, былъ христіаниномъ только по имени, въ душѣ же своей и по обрядамъ и по вѣрованіямъ оставался чистымъ язычникомъ, что простые русскіе люди продолжали вѣровать „въ Перуна и Хорса, и въ Мокошь, и въ Сима, и въ Регла, и въ Вилы [1]). То, чего до татарскаго ига не могла сдѣлать ни силою, ни убѣжденіями церковная власть, сдѣлало само по себѣ бѣдствіе татарскаго ига, расширивъ умъ и сердце русскаго человѣка къ воспріятію проповѣдуемыхъ христіанскихъ истинъ вѣры и направивъ всѣ мысли его къ Тому, Который, по словамъ церковныхъ проповѣдниковъ, попустилъ это бѣдствіе. Такимъ образомъ со времени татарскаго ига въ массу русскаго народа начинаютъ проникать христіанскія идеи и формы, поражая собою остатки язычества и отодвигая все языческое въ область воспоминаній.

Съ татарскимъ нашествіемъ и игомъ по времени совпали многія другія бѣдствія русской земли, которыя послужили поводомъ къ еще большему развитію во всемъ русскомъ обществѣ религіозной идеи. Въ 1230 г. случилось сильное землетрясеніе, общее по всей Россіи [2]) и сильнѣе всего проявившееся въ южной Руси [3]).

---

[1]) «Слово нѣкоего христолюбца и ревнителя по правоі вѣре» Сборникъ Кирилло-Бѣлозерской библіотеки (Паисіевскій) № 1081, л. 28 на обор.—30. Вслѣдъ за этими словами въ спискѣ того же слова христолюбца, помѣщенномъ въ сборникѣ Новгородской Соф. библіотеки (№ 1285) читается: «и егда же у кого ихъ будеть бракъ и творять съ бубны, и съ сопѣльми и съ многыми чюдесы бѣсовскими, и ино же сего горѣе есть, устроивше срамоту мужьскую, и въкрадывающе (вкладывающе) въ вѣдра, и въ чашу и пьють, и випемьше осморкивають и облизывають».

[2]) П. С. Р. Л. I, 220.

[3]) Карамзинъ, Исторія государства Россійскаго, Ш, 259, примѣч. 330.

Лѣтописецъ новгородскій замѣтилъ по этому случаю въ лѣтописи: „трясеся земля въ пятъкъ по велицѣ дни пятой недѣли, въ обѣдъ, а иніи уже бяху отобѣдали, то же, братье, не на добро, на зло, грѣхъ дѣля нашихъ Богъ намъ знаменіе кажеть, да быхомъ ся покаяли отъ грѣхъ нашихъ, колику Богъ наведе на ны смерть тои весны! да то мы видяще не разумѣхомъ своея погыбели, нъ скорѣиши быхомъ на зло" [1]). Чрезъ десять дней послѣ описаннаго землетрясенія случилось солнечное затмѣніе. Это явленіе до того сильно напугало народъ, что лѣтописецъ записалъ слѣдующее: „людьемъ всѣмъ отчаявшимъ своего житья, мняще ужь кончину сущю, цѣлующе другъ друга, прощеніе имаху, плачующе, възопиша къ Богови съ слезами" [2]). Серапіонъ, епископъ Владимірскій, одинъ изъ очевидцевъ и землетрясенія и солнечнаго затмѣнія, съ церковной каѳедры говорилъ по этому случаю: „слышасте, братье, самого Господа глаголюща въ евангеліи:

«И въ послѣдняя лѣта будетъ знаменья въ солнци и въ лунѣ и въ звѣздахъ и въ труси по мѣстамъ и глади. Тогда реченое Господемъ нашимъ ныне сбысться при послѣднихъ людехъ. Колко видѣхомъ солнца погибша и луну померькъшю, и звѣздное премѣненіе! Нынѣ же земли трясенье своима очима видѣхомъ. Земля, отъ начала утверждена и недвижима, повелѣньемъ Божіимъ нынѣ движеться, грѣхи нашими колѣблется, беззаконья нашего носити не можетъ.... Се уже наказаетъ ны Богъ знаменьи, земли трясеньемъ, Его повелѣньемъ. Не глаголетъ усты, но дѣлы показаетъ. Всѣмъ казнивъ ны, Богъ не отъведетъ злаго обычая: нынѣ землею трясеть и колеблеть, безаконья, грѣхи многия отъ земля оттрясти хощеть, яко лѣствие (листвие) отъ древа. Аще ли кто речеть: преже сего потрясенія бѣша же. Аще бѣша потрясенія, рку: тако есть. Но что потомъ бысть намъ? не гладъ ли? не морови ли? не рать ли многыя?» [3]).

Такимъ образомъ еще въ самомъ началѣ татарскаго ига однимъ изъ русскихъ образованныхъ людей была высказана съ церковной каѳедры мысль о скоромъ наступленіи втораго пришествія Христа.

---

[1]) П. С. Р. Л. III, 45.

[2]) Карамзинъ, Исторія государства Россійскаго, III, примѣч. 330. Срав. П. С. Р. Л. III, 45.

[3]) Преподобнаго Серапіона слово I въ Прибавленіяхъ къ творенію св. отцевъ I, 97—99.

Въ первый разъ мысль о скоромъ наступленіи кончины міра на Руси встрѣчается въ произведеніяхъ Кирилла Туровскаго [1]). Съ приближеніемъ осьмой тысячи лѣтъ эта мысль на Руси начинаетъ высказываться чаще первосвятителями русской церкви, особенно изъ грековъ, которые изъ Византіи переносили въ новое отечество — Русь господствующія мысли своей родины. Такъ митрополитъ Кириллъ II въ словѣ на день архистратига Михаила говоритъ между прочимъ: „се уже видимо, любиміи, кончина міру приближися, и урокъ житіи нашему приспѣ, и лѣта сокращаются и уже мало время житія нашего вѣка сего видѣти" [2]). Само по себѣ татарское иго и еще болѣе послѣдующія за татарскимъ нашествіемъ обстоятельства какъ нельзя болѣе способствовали укрѣпленію и развитію этой мысли во всемъ русскомъ обществѣ. Въ 1352 г. Русь посѣтило новое ужасное бѣдствіе—моровая язва, которая до 1427 г., слѣдовательно въ продолженіе семидесяти пяти лѣтъ, неослабно продолжая дѣйствовать, обошла почти всю Русь, вездѣ оставляя за собою опустошительные, печальные слѣды [3]). Народное воображеніе этимъ послѣднимъ бѣдствіемъ было приведено въ еще болѣе мрачное настроеніе: все русское общество больше и больше укрѣплялось въ мысли о наступленіи послѣднихъ временъ міра. Само духовенство и даже первосвятители русской церкви съ церковной каѳедры въ своихъ проповѣдяхъ развивали предъ собиравшимся народомъ излюбленную въ то время всѣми мысль о скорой кончинѣ міра. Такъ Кириллъ, епископъ Ростовскій, въ одной изъ своихъ проповѣдей говорилъ: „устави Богъ рокъ человѣческій житію на земли семь тысящъ лѣтъ" [4]). Извѣстно также, что митрополитъ Фотій,

---

[1]) Памятники Русской словесности XII в., 100.

[2]) Чтенія въ обществѣ исторіи и древностей россійскихъ при московскомъ университетѣ за 1847 г., № VIII, 18.

[3]) По поводу этой язвы митрополитъ Фотій въ 1426 г. счолъ нужнымъ, для успокоенія народа, написать Псковичамъ утѣшительное посланіе, въ которомъ говорилось: «и се же, любиміи, и на насъ бысть такое Божіе наказаніе, на Москву и на иныя окрестныя грады, и на Тферь и на иныхъ странѣхъ».... Акты историческіе 1, 59.

[4]) Православный Собесѣдникъ за 1859 г. 257, Чтенія въ обществѣ исторіи и древностей, 1847 г., 3.

призывая народъ къ нравственно-религіозному исправленію, въ своихъ проповѣдяхъ очень часто напоминалъ о близкой кончинѣ міра. Въ одномъ изъ своихъ поученій въ недѣлю мясопустную онъ прямо говорилъ: „посѣченіе приближается и страшный день“ [1]). Эта самая мысль встрѣчается также во многихъ мѣстахъ пастырскихъ посланій Фотія [2]). Митрополитъ Кипріянъ, одинъ изъ ученѣйшихъ и образованнѣйшихъ митрополитовъ, занимавшихъ когда-либо престолъ русской митрополіи, въ своемъ посланіи къ игумену Аѳанасію прямо писалъ, что приходитъ конецъ вѣку [3]). Занимавшіе послѣ Фотія престолъ русской митрополіи уже не греки, но русскіе люди, напримѣръ Іона и Филиппъ, въ своихъ пастырскихъ посланіяхъ также высказывали вѣру въ близкій конецъ міра [4]). Насколько было сильно въ то время напряженное ожиданіе кончины міра, можно заключить изъ того, что каждое болѣе или менѣе выдающееся историческое обстоятельство пріурочивалось въ русскомъ обществѣ къ ожидаемому концу міра. На западѣ около этого времени составлялся Флорентійскій соборъ и это обстоятельство подало поводъ русскому народу сблизить семитысячное существованіе міра съ семью вселенскими соборами [5]).

Русское общество такимъ образомъ находилось въ страшномъ и томительномъ напряженіи, которое отразилось въ памятникахъ того времени. Авторъ житія Игнатія Ростовскаго называетъ свое время послѣднимъ: „Въ нынашнее время в послѣдняя лѣта прояви Богъ таковаго свѣтілніка солнца праведнаго“ [6]). Подъ 1469 г. во второй софійской лѣтописи представляется замѣчательнѣйшая характеристика напряженнаго, томительнаго состоянія русскаго общества: „Того лѣта“, писалъ лѣтописецъ, „бысть Благовѣщеніе на Пасху, писано въ Пасхаліи: Братья! здѣ страхъ, здѣ бѣда

---

[1]) Поученія Фотія въ Сборн. Новгор. Соф. библ. № 1281, л. 50 обор. ср. Правосл. Собесѣдникъ 1860 г. октябрь, 262; 1861 г. іюль, 320; ср. Макарій История Русской Церкви, V, 211.

[2]) Акты историческіе I, 41 и др.

[3]) Макарій, Исторія Русской Церкви, V, 185.

[4]) Акты историческіе, 1, 498, 514.

[5]) Тамъ же 523.

[6]) Прологъ. Рукопись Новгородской Софійской библіотеки, № 1364, л. 399.

велика, здѣ скорбь не мала: яко же въ распятіи Христовѣ сій кругъ солнцу бысть 23, луны 13, сіе лѣто на конци явися, въ онь же чаемъ всемирное пришествіе Христово. О, Владыко! умножишася беззаконія наша на земли: пощади Владыко, исполни небо и землю славы твоея, пощади насъ, благословенъ гряды во имя Господне. Блюдите убо, братія, извѣстно разумѣйте, кто хощеши, въ то время бѣжи и невѣрія, при насъ Измаилы; Господь бо не хощетъ смерти грѣшникомъ, но ожидая покаянія; рече Господь: не вѣсте дни и часа, въ онь же сынъ человѣческій пріидетъ. И того же лѣта не бысть ничто же“ [1]), заключаетъ изложеніе своихъ мыслей и чувствъ лѣтописецъ. Полнѣйшая вѣра въ несомнѣнность наступленія скорой кончины міра особенно ясно обнаружилась по слѣдующему случаю: въ 1480 г. окончился великій индиктіонъ, и нужно было сдѣлать пасхальное расчисленіе на слѣдующіе годы. Между тѣмъ все русское общество было такъ настроено и такъ убѣждено въ скоромъ наступленіи конца міра, что никто не рѣшался отважиться на такое „безбожное“ дѣло. И хотя Геннадій, епископъ Новгородскій, въ соучастіи нѣкоторыхъ лицъ, сдѣлалъ нужное пасхальное расчисленіе, но довелъ его только до 1492 г., слѣдовательно до конечнаго предѣла, т. е. до конца седьмой тысячи лѣтъ [2]), послѣ чего долженъ былъ, по всеобщему убѣжденію, начаться судъ міру. Трудно сказать что нибудь положительное относительно того, раздѣлялъ или не раздѣлялъ самъ Геннадій это всеобщее убѣжденіе, но есть данныя, которыя заставляютъ приписать Геннадію положительную вѣру въ скорое наступленіе кончины міра. По крайней мѣрѣ во второй Новгородской лѣтописи помѣщено замѣчательное извѣстіе о томъ, что уже въ 1493 году, слѣдовательно по миновеніи срока, назначеннаго всеобщимъ убѣжденіемъ для кончины міра, Геннадій оставался не

---

[1]) П. С. Р. Л. VI, 181, Софійскій временникъ, или русская лѣтопись съ 862 по 1534 г., ч. II, Москва, 1821 г., 65—66.

[2]) Русскіе считали лѣта отъ сотворенія міра до рождества Христова, держась хронологіи семидесяти толковниковъ. Полагая отъ сотворенія міра до Р. Хр. 5508 л. и отъ Р. Хр. 1492, по ихъ счету 1492 г. выходилъ послѣднимъ годомъ въ седьмой тысячи.

чуждымъ этого убѣжденія. Именно: во время крестнаго хода, совершавшагося 8 декабря 1493 г., Геннадій велѣлъ между прочимъ «пѣть первый канунъ о Страшномъ Судѣ" [1]). Другъ Геннадія и его сподвижникъ въ борьбѣ съ жидовствующими, преподобный Іосифъ Волоцкій, также не былъ чуждъ этого всеобщаго ожиданія. Въ 1489 г., переписывая свой Богородичникъ, въ послѣсловіи къ нему онъ сдѣлалъ слѣдующую приписку: „написахъ послѣдняго седмитысячнаго вѣка девяносто седьмаго лѣта" [2]). Замѣчательнѣе всего то, что мысль о возможности наступленія кончины міра съ наступленіемъ осьмаго тысячелѣтія проглядываетъ даже въ полемическомъ сочиненіи Іосифа противъ еретиковъ жидовствующихъ, въ такъ называемомъ „Просвѣтителѣ" [3]). Прошло наконецъ почти полстолѣтіе и осьмой тысячи лѣтъ, а между тѣмъ тогдашнее русское общество настолько сжилось, сроднилось съ мрачнымъ настроеніемъ и вѣрою въ близкое наступленіе кончины міра, что все еще не могло и какъ будто не желало отрѣшиться совершенно отъ своей вѣковой мысли. Даже образованнѣйшія лица русскаго общества продолжали въ своихъ сочиненіяхъ, по временамъ, указывать на близость страшнаго суда. Слѣды этой мысли можно находить въ сочиненіяхъ Максима Грека [4]) и его ученика Зиновія Отенскаго [5]).

Подъ вліяніемъ такихъ обстоятельствъ, такого религіознаго настроенія и такой господствующей идеи долженъ былъ складываться и развиваться семейный бытъ русскаго общества въ періодъ послѣ татарскаго нашествія. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что этими обстоятельствами, этою идеею сильно затрогивалась вся частная домашняя жизнь тогдашняго русскаго общества. Если уже такія дѣла общественныя, которыя, какъ въ основѣ своей, такъ

---

[1]) П. С. Р. Л. III, 144—146.

[2]) Рукопись Іосифъ—Волоколамскаго монастыря № 437, цитуемая у Шевырева въ Исторіи русской словесности IV, 83.

[3]) Рукописная Четьи-Минея Макарія Новгородской Софійской библіотеки № 1323. Слово осьмое, л. 423 обор. 425, слово девятое 429, 131.

[4]) Сочиненія Максима Грека, Казань, 1859 г., ч. 1, 132—133.

[5]) Зиновій Отенскій, Истины показаніе къ вопросившимъ о новомъ ученіи, Казань, 1863 г., 48—49.

и въ частностяхъ, нисколько не мѣшали дѣламъ спасенія даже и съ тогдашней точки зрѣнія, осуждались только въ силу недолговременности здѣшней жизни, въ силу ожидаемаго вскорѣ наступленія кончины міра, то еще большему осужденію подвергались такія дѣла, которыя считались, по тогдашнему пониманію, помѣхою къ жизни святой и богоугодной. Авторъ житія Стефана Пермскаго оставилъ намъ между прочимъ описаніе слѣдующихъ разсужденій, которыя дѣлались современниками Стефана по поводу изобрѣтенія имъ пермской азбуки и грамоты: „почто ли сътворени суть книги перьмскыя, или что ради съставлена бысть азбука перьмскыя грамоты. И прежде сего издавна в Перми не бывало грамоты, пошлина сущи такова неимущимъ имъ издавна у себе грамоты. И тако же изжившимъ вѣкъ свои без нея, нынѣ же въ кончаніе лѣтъ в послѣдняя дни, на исходъ числа седмыя тысящи, паче же мала ради времене, точію за сто и двадесять лѣт до скончанія вѣку грамоты замышляти" [1])... Что же касается дѣлъ, необходимо связанныхъ съ жизнію брачною, семейною, то здѣсь подобнаго рода разсужденія представлялись въ глазахъ тогдашняго русскаго общества имѣющими прямое приложеніе. Извѣстенъ напримѣръ тотъ замѣчательный случай, что Вассіанъ Патрикѣевъ, стараясь отговорить великаго князя Василія Ивановича отъ развода съ первою его супругою Соломоніею, указывалъ между прочимъ, какъ на самое сильное доказательство противъ развода, на то, что скоро настанетъ конецъ міра и что слѣдовательно незачѣмъ вступать въ вторичный бракъ на короткое время [2]).

Указанныя нами обстоятельства и господствовавшая въ разсматриваемое время во всемъ русскомъ обществѣ мысль о скорой кончинѣ міра всецѣло направляли вниманіе этого общества на дѣла благочестія и спасенія. Брачная же, семейная жизнь, на основаніи религіозно-нравственнаго идеала, выработаннаго въ русскомъ обществѣ уже въ предшествующій періодъ до татарскаго ига, не гар-

---

[1]) Сборникъ Новгородской Софійской библіотеки № 1356, 999 л. на обор.

[2]) См. Выпись изъ государевой грамоты, что прислана къ Великому князю Василію Ивановичу о сочтаніи втораго брака... Чтенія въ обществѣ исторіи и древностей, 1847 г., № VIII, 2—3.

конировала съ господствовавшимъ въ это время благочестивымъ настроеніемъ, отъ обстоятельствъ времени получившимъ мрачный оттѣнокъ. И если въ прежнее время — до татарскаго ига въ глазахъ высшаго класса русскаго общества, тогдашнихъ интеллигентныхъ русскихъ людей бракъ, подъ вліяніемъ уже указанныхъ обстоятельствъ, считался трудно устранимою помѣхою къ жизни святой и богоугодной [1]), а въ идеалѣ жизни у нихъ всегда предносилось иночество, жизнь безбрачная, ради которой многіе покидали роскошь жизни [2]) и даже своихъ женъ [3]), то со времени татарскаго ига безбрачная жизнь уже въ глазахъ всего русскаго общества должна была получить новыя доказательства своей пригодности и цѣлесообразности. Подобнаго рода взглядъ на брачную жизнь обставлялся разсужденіями, основанными на фактахъ священной, библейской исторіи, отъ чего онъ получалъ большую силу и убѣдительность. Преподобный Іосифъ Волоцкій въ своемъ „Просвѣтителѣ“ развивалъ между прочимъ слѣдующую мысль о бракѣ, его смыслѣ и значеніи: брачная жизнь получила свое начало послѣ паденія первосозданной четы, которая по первоначальному плану Творца предназначалась къ жизни дѣвственной, подобно ангеламъ. Со времени паденія бракъ прощенъ былъ первымъ людямъ „нужды ради“ [4]). Но съ особенною силою и характеристичностію подобный взглядъ на бракъ выраженъ въ сочиненіяхъ Максима Грека [5]).

[1]) Сказанія о святыхъ Борисѣ и Глѣбѣ, изд. Срезневскимъ, 9 столб.

[2]) Житіе Өеодосія Печерскаго, 1—6 л.

[3]) Тамъ-же, 7 и 8 л.

[4]) Рукописная Четь-Минея Макарія. Новгородской Софійской библіотеки № 1323, л. 445 на обор. «Егда преступиша божественную заповѣдь и із рая изріновена быша, тогда Адамъ позна жену... Егда вмѣстили преступленіе, тогда брачное съвъкупленіе прощено бысть нужда убо ради, а не иного чего брак бысть. Можаше убо и інѣмъ образомъ человѣчески родъ умножити, аще бы пръвозданнія заповѣдь Божію до конца съхранили, ибо и онѣ кромѣ брачнаго съвъкупленія създашась дѣвственное бо житіе аггельскому житию подобися».

[5]) Сочиненія Максима Грека, ч. I, 543, 544 и 545. «Аще бы Божію заповѣдь не преступили», писалъ Максимъ, «како сіе глаголють, яко совершаемымъ нынѣ скотскимъ образомъ хотяше множится иже по насъ родъ, обаче кромѣ похоти и страстей женскихъ болѣзней... Сего ради премудрый Содѣтель сицевы скотьския уды присозда имъ и зѣльное раждьженіе скотьскія похоти привсѣяхъ въ нихъ, да яко и не хотяще совокупляются другъ друга и дѣти раждають...»

Таковъ былъ господствовавшій въ то время въ русскомъ обществѣ взглядъ на бракъ, на брачную семейную жизнь. Этимъ взглядомъ бракъ и брачныя, супружескія отношенія между мужемъ и женою больше всего разсматривались съ одной внѣшней, физической стороны. Нравственная, религіозная сторона брака и его значеніе, какъ христіанскаго таинства, были заслонены. При подобномъ же взглядѣ на бракъ, естественно, всѣ симпатіи тогдашняго русскаго общества клонились не въ пользу брачной, семейной жизни, онѣ направлялись исключительно въ пользу дѣвственности, жизни безбрачной.

Правда, какъ со стороны тѣхъ же самыхъ лицъ, которыя высказывали въ своихъ сочиненіяхъ подобный взглядъ на бракъ, брачную, семейную жизнь, такъ и со стороны другихъ лицъ иногда раздавались голоса въ защиту брака. „Иже аще брака гнушается і женящихся, или жену спящую с мужемъ ея, или спящаго съ женою мужа, и таковыхъ гнушается кто і глаголетъ, яко не достойни суть таковіи царства Христова, анафема глаголющихъ таковая“ [1]), писалъ одинъ изъ неизвѣстныхъ авторовъ. „Іже аще гнушается жены своея, і дѣвьствуетъ мерзко творя носаганіе, і гнушаяся таковыхъ, анафема“ [2]), писалъ тотъ же самый авторъ. Но не говоря уже о томъ, что этотъ голосъ защиты брака, брачной семейной жизни раздавался не часто, нельзя не обратить вниманія на то обстоятельство, что вообще защита брака въ это время не была положительною защитою, а касалась преимущественно только практической, внѣшней такъ сказать стороны брака, какъ чего-то неизбѣжнаго для слабаго человѣка, по требованіямъ его плотской природы и не имѣя въ виду самой основы, внутренняго смысла брака, какъ божественнаго уста-

---

«Нѣсть убо праведно мудръствовати и глаголати», писалъ онъ же, «яко созданное по образу Божію и по подобію рекше безсмертное и безстрастное и неистлѣнное, аще бы пребылъ въ заповѣди создавшаго, сицевымъ и скверныимъ и скотскимъ совокупленіемъ хотяше множитися. Идѣ же бо скотьское совокупленіе, ту всяко истацаніе скверное, безъ таковаго бо зачатіе не бываетъ... Инымѣ убо образомъ чюднѣйшимъ и нашего разума превосходящимъ хотяше множитися родъ человѣческій, а не совокупленіемъ скотскимъ, яко же нѣціи недостойна божественнаго образа».

[1]) Сборникъ Новгородской Софійской библіотеки № 1466, л. 167 на обор.

[2]) Тамъ же л. 169 на обор.

новленія, какъ христіанскаго таинства. Здѣсь же лежала и причина того, что, сравнивая между собою жизнь безбрачную и жизнь въ бракѣ, тѣ же самые защитники брака всегда рекомендовали, какъ самый вѣрный путь къ спасенію, первый родъ жизни, считая его превосходнѣйшимъ послѣдняго. Еще митрополитъ Фотій въ своихъ сочиненіяхъ писалъ: „Творецъ нашъ и человѣка Христосъ, хотяй нашего спасенія и въ двое раздѣли человѣкомъ житіе, супружьствомъ и дѣвьствомъ, не могый же вмѣстити дѣвьства и подобія чистоты жизни ангельскыя и той убо въ браку да приходить“ [1]). Послѣдующіе русскіе проповѣдники, развивая эту же самую мысль, выражали ее, сообразно съ воззрѣніями своего времени, въ болѣе рѣзкой формѣ. Преподобный Іосифъ Волоцкій въ одиннадцатомъ словѣ своего „Просвѣтителя“ писалъ:

«Святіи и божественніи апостолы на двѣ жительствѣ человѣческое житіе уставиша на дѣвьственное и на супружское. Тако же и свят Діонисіе Ареопагитъ... Тако же и божественный Аѳанасіе рече: два бо путя и житиа иже въ пребываніа еста: единъ убо худѣйшіи жительныи брака глаголю, другыи же агтельскыи апостольскы дѣвства и іноческаго житіа, и аще кто браку припряжеться, порока не имать, потолику же и дарованіа не пріемлетъ, понеже приношаетъ и то плодъ въ тридесять. Подобноже сему и великіи Василіе глаголеть сего бо ради и человѣколюбецъ Господь пекіися о нашемъ спасеніи на двѣ жизни раздѣли человѣчьское жительство: на спряженіе и дѣвьство, да иже не моги тръпѣти дѣвьственное и постное страданіе пріидеть к совокупленію женѣ. Подобно же тому и святіи и преподобніи и богоносніи отци наши священноначальницы и пастыри по апостольскому преданію на двѣ жительствѣ уставляють христіанское житіе» [2]).

Митрополитъ Даніилъ разсуждалъ о брачной и безбрачной жизни совершенно въ духѣ Іосифа и даже собственными словами своего учителя [3]). Отъ себя онъ прибавляетъ къ взглядамъ Іосифа на бракъ и безбрачіе лишь то, что считаетъ терпимымъ бракъ только какъ

---

[1]) Сборникъ Новгородской Софійской библіотеки № 12:1 л. 119; срав. Дополненіе къ актамъ историч. 1, 316.

[2]) Рукоп. Четь-Минея той же библіотеки № 1823, 436 на обор., 437.

[3]) Сборникъ Новгородской Софійской библ. № 1281, л. 253—257; № 1456, 25—28.

средство противъ разврата [1]) и какъ путь распространенія и умноженія человѣческаго рода [2]).

Отправляясь изъ этой точки зрѣнія на бракъ, на значеніе брачной, семейной жизни, интеллигентные русскіе люди того времени преподавали всему обществу слѣдующаго рода наставленія: „потребно есть всякому человѣку отъ двою житию едино избрати: или дѣвственное и цѣломудренное житіе, или законныи бракъ, иже отъ Бога даемыи есть, еже вся Богъ человѣческому естеству дѣтотворенія ради и сѣменоположенія, и се есть еже отъ Бога законный бракъ“ [3]). Это общее наставленіе, смотря по разности обстоятельствъ, при которыхъ оно давалось, у разныхъ лицъ высказывалось различно. Такъ напримѣръ преподобный Іосифъ Волоцкій, обличая одного вельможу за невниманіе къ порочной жизни своихъ рабовъ, въ предотвращеніе подобныхъ случаевъ на будущее время указывалъ на слѣдующее руководительное правило, которымъ предписывалось: „когда отроку минетъ пятнадцать лѣтъ, а отроковицѣ двѣнадцать, ино ихъ пытати Государю, и аще восхотятъ пострищися, ино ихъ отпустити; аще же не захотятъ ино отрока женити, а отроковица замужъ дати“ [4]). На это же самое руководительное правило указываетъ неизвѣстный составитель одного изъ „Сборниковъ“ Новгородской софійской библіотеки [5]). Ученикъ Іосифа Волоцкаго, митрополитъ Даніилъ, развивалъ въ своихъ „словахъ“ совершенно такого же рода взглядъ относительно брачной и безбрачной жизни. Рекомендуя жизнь безбрачную, какъ самое лучшее и надежнѣйшее средство спасенія, Даніилъ въ то же время признаетъ необходимость брака съ практической, жизненной стороны, даже настаиваетъ на его необходимости, но только для тѣхъ лицъ, которыя не могутъ устоять противъ искушеній плотской природы [6]). Послѣднюю мысль митрополита Даніила о необходимости брака только для слабыхъ особенно сильно развиваетъ неизвѣстный составитель „слова

[1]) Сборникъ Новгород. Соф. библіотеки № 1456, л. 26; № 1281, л. 253.
[2]) Сборникъ той же библіотеки № 1456, л. 25 обор., 26; № 1281, л. 253.
[3]) Сборники № 1281, л. 353 и обор.; № 1456, л. 25 на обор.
[4]) Хрущевъ, Изслѣдованіе о сочиненіяхъ Іосифа Санина, 90—93.
[5]) Сборникъ Новгородской Софійской библіотеки № 1466, л. 172.
[6]) Сборникъ Новгородской Софійской библіотеки № 1456, л. 30—31 на обор.

святыхъ отецъ, како жити крестьяномъ“ [1]). Въ одномъ изъ словъ, находящихся въ сборникѣ новгородской софійской библіотеки, между прочимъ помѣщено „слово святыхъ отецъ о женитбѣ и любодѣяніи“ безъ обозначенія имени настоящаго автора. Слово это замѣчательно какъ по намѣренію неизвѣстнаго его составителя—представить защиту брака, его внутренняго смысла и значенія, такъ въ особенности по тому, какъ, даже при этомъ намѣреніи, у составителя ясно проглядываетъ мысль о несравнимости брака и безбрачія,—мысль о томъ, что бракъ необходимъ только для слабыхъ, какъ средство противъ развратной жизни [2]).

Такимъ образомъ во взглядахъ на бракъ писатели того времени направлялись къ тому, чтобы за бракомъ закрѣпить лишь значеніе только средства противъ безнравственной жизни. Разсматриваемый же самъ по себѣ, въ его положительныхъ опредѣленіяхъ, бракъ, и въ глазахъ защитниковъ его внѣшней, практической стороны въ жизни, представлялся помѣхою къ жизни святой, богоугодной, помѣхою къ спасенію. Благочестивая же богоугодная жизнь, спасеніе мыслились въ собственномъ смыслѣ возможными и достижимыми только въ безбрачіи. Такъ защитникъ внѣшней, практической стороны брака и брачной жизни, преподобный Іосифъ Волоцкій, разсуждалъ о безбрачіи слѣдующимъ образомъ: „понеже

---

[1]) Православный Собесѣдникъ за 1859 г., 137—138.

[2]) «Чувствіа разумно и умныа слухи отврьзше пріидите убо и ясно вси услышите, иже на ползу намъ апостолъ Павелъ глаголеть о женитвѣ и любодѣяніи, како бы намъ житіе се безъ грѣха прѣйти: богоугодно вся рече въ славу Божію творите. Глаголеть бо: честенъ бракъ и ложе не скверно, а прелюбодѣемъ судитъ Богъ. Се же, братіе, слышавше внѣмлешь: велить бо уннмъ (уньше?) женитися и посягати, нежели блудити: жена бо есть законное совокупленіе, дѣтей для дана есть. Аще женится человѣкъ, нѣсть согрѣшитъ, и аще дѣвица замужъ идеть, то нѣсть согрѣшила, женитва бо законъ Божій есть, а блуженіе въ муку вѣчную сведеть. Аще ли крѣпокъ кто дѣвьствовати хощеть, таковый долженъ есть мысли съ дѣломъ удржати, аще ли кто мысльми распаляемь, то оженитися въ законѣ луче есть; кто же мысли съ тѣломъ удрьжати можеть, то великъ есть и аггеломъ равенъ. И самъ Христосъ дѣвьству похвала». — Сборникъ Новгородской Софійской библіотеки № 1490, л. 534; ср. «Слово святыхъ отецъ, како жити крестьяномъ» въ Прав. Собесѣдникѣ за 1859, 137—138; Сбор. Новгор. Соф. библ. № 1456, л. 25—26, 62—63 и др.

Господь нашъ вѣсть, яко и по крещеніи имать человѣкъ согрѣшити и святое крещеніе осквернити, сего ради повелѣ святымъ апостоламъ и преподобнымъ отцемъ второе крещеніе предати, еже есть святый ангельскій образъ, имже вся грѣси очистятся, яже отъ младенчества быша" [1]). Взглядъ Іосифа на безбрачіе, на значеніе его въ дѣлѣ благочестивой, богоугодной жизни, въ дѣлѣ спасенія не былъ исключительнымъ; Іосифъ былъ выразителемъ господствовавшей въ то время во всемъ русскомъ обществѣ идеи. Въ одномъ посланіи митрополита Фотія въ Псковъ между прочимъ сообщается свѣдѣніе о такихъ случаяхъ, что „жена утаився мужа своего и идеть въ монастырь и ігумни таковыхъ постризають" [2]). Несомнѣнно бывали и противоположные случаи: мужья, оставляя своихъ женъ, разрывали бракъ и убѣгали въ монастыри, какъ это было въ высшихъ слояхъ русскаго общества еще въ періодъ дотатарскаго ига. По крайней мѣрѣ въ памятникахъ того времени встрѣчаются оправданія подобнаго рода случаевъ,—оправданія, подкрѣпляемыя даже авторитетомъ апостола Павла. Въ рукописной Четьи-Минеи Макарія между прочимъ находимъ слѣдующую заповѣдь, приписываемую апостолу Павлу: „и мужемъ вещеваху отъ своихъ женъ отлучатися и женамъ отъ своихъ мужей отступати чистаго ради цѣломудреннаго житиа" [3]). И нужно думать, что случаи того, когда мужья покидали своихъ женъ ради иноческой жизни, были въ то время такъ часты и многочисленны, что даже самъ Максимъ Грекъ, взглядъ котораго на бракъ уже намъ извѣстенъ, счелъ своимъ прямымъ долгомъ смягчить свой прежній суровый приговоръ о бракѣ и значеніи его въ жизни человѣка. Въ „словѣ къ хотящимъ оставляти жены своя безъ вины законныя и ити въ иноческое житіе" Максимъ писалъ:

«Не отчайте убо свое спасеніе иже съ женами законно живущеи и

---

[1]) Рукопись императорской публичной библіотеки № 50, л. 49.

[2]) Четь-Минея Макарія. Рукопись Новгород. Софійской библ. № 1323, л. 372; сравни Рукоп. Румянцевскаго музеума № 204, л. 438 — 44?; см. Востокова, Описаніе Румянцевскаго музеума, 273.

[3]) Рукопись Новгор. Соф. библіотеки № 1323, л. 435 обор., 436; ср. Сборн. № 1466, 169 л.

чада питающеи, ниже ищите разрѣшеніе отъ нихъ, паче заповѣди божественнаго Павла, глаголющаго: привязалъ ли ся женѣ, не ищи разрѣшения, честна бо женитва и ложе не скверно. Но аще по истинѣ желаете большему спасенію, разрѣшите себѣ самѣхъ отъ всякія злобы, неправды, лукавства, лихоиманія, хищенія чужихъ имѣній, лжи, клеветы..., возлюбите же всякія правды и человѣколюбіе, и милость и милосердіе и благость и святыню, си рѣчь довольни бывайте своими супружницами, а чужія не желайте. Аще же кто отъ васъ, легкость ума своего слушая, не послушаетъ ученія сего, и иноческому житію вдати себѣ мыслитъ, распрягая своея супружницы, чрезъ заповѣдь святаго апостола Павла, понеже прежде реченныя не послушаетъ, и онъ бы сихъ послушалъ». «Да искушаетъ себе прежде въ мірскомъ житіи, аще можетъ исправити прежде реченныхъ добродѣтелей—праведныхъ дѣлъ со страхомъ Божіимъ и истиною, да аще Богу поспѣшествующу, исправитъ ихъ, яко же есть Богу угодно, ниже сице да разлучается своея супружницы, но благодаря Бога да пребываетъ въ исправленіи добрыхъ дѣлъ, моляся всегда прилежно Богу, да яже по себѣ поустроитъ, якоже есть благоугодно предъ нимъ. Къ симъ же да вѣсть таковый, что иноческое житіе, ему же желаетъ, ничто же ино есть, точію прилежное исполненіе спасительныхъ заповѣдей божественнаго поклоняемаго Христова евангелія, си рѣчь всяка правда, всяка милость, и милосердіе, и любы нелицемѣрна... Аще убо сихъ добродѣтелехъ совершитъ, яко же есть Богу любезно, въ мірскомъ житіи, нѣсть далече иноческаго жительства и блаженства» [1]).

Общее заключеніе о бракѣ, къ которому пришелъ Максимъ Грекъ, замѣчательно не менѣе сейчасъ представленныхъ разсужденій его о бракѣ и иноческой жизни. „Тогда“,—заключаетъ Максимъ свое „слово къ хотящимъ оставити жены своя безъ вины законныя и ити въ иноческое житіе“,—„воистину праведнѣ наречется и женитва честна и ложе не скверно, егда кто мѣрою и съ воздержаніемъ потребуетъ ихъ, мѣры уставляя себѣ и совокупленія и воздержанія, блюдуще себе временемъ...“ [2]). Такое заключеніе, не идя въ положительный разрѣзъ съ господствовавшими въ то время понятіями о бракѣ, тѣмъ не менѣе уже указывало собою новый, примирительный путь въ постановкѣ и разрѣшеніи вопроса о брачной, семейной жизни.

Впрочемъ по этому пути мало кто слѣдовалъ за Максимомъ,

---

[1]) Сочиненія Максима Грека, Ч. II . 236—237.

[2]) Тамъ же, Ч. II, 240—241.

и это было тѣмъ естественнѣе, что въ другихъ своихъ сочиненіяхъ тотъ же самый Максимъ и по тому же самому вопросу, какъ мы видѣли, стоялъ на другой дорогѣ и предлагалъ другое рѣшеніе. И общество продолжало оставаться при томъ мнѣніи, что бракъ, какъ удовлетвореніе плотскихъ, естественныхъ пожеланій, есть дѣло грѣховное и представляетъ помѣху къ спасенію [1]).

Мы уже видѣли, что еще въ періодъ дотатарскаго ига женщина въ глазахъ книжниковъ тогдашняго русскаго общества представлялась виновницею зла и грѣха на землѣ, считалась по преимуществу существомъ низкимъ и нечистымъ и въ нравственномъ, и въ естественномъ смыслѣ. Татарское нашествіе, обстоятельства за нимъ послѣдовавшія и его сопровождавшія какъ нельзя болѣе способствовали доведенію подобнаго взгляда на существо женской личности до крайности. Греческая „Пчела“ Максима Исповѣдника и Антонія въ трактатѣ „о женахъ“ на Руси трудами самородныхъ русскихъ книжниковъ XIV—XVI вѣковъ, изъ сбора отрывочныхъ, безсвязныхъ мыслей и фразъ, кѣмъ нибудь и когда-нибудь высказанныхъ по поводу женщинъ, превратилась въ цѣлое округленное сочиненіе, въ которомъ отрывочныя мысли „о женахъ“, съ присовокупленіемъ къ нимъ нѣкоторыхъ новыхъ данныхъ, поставлены были въ связь. Всему этому трактату въ „Пчелахъ“ XIV—XVI вв. приданъ, сравнительно съ прежнимъ характеромъ, еще болѣе тяжелый, мрачный оттѣнокъ. Женщина въ этомъ трактатѣ во всѣхъ „Пчелахъ“ XIV—XVI вв. безконечно унижена, представлена исключительнымъ источникомъ всякаго естественнаго и нравственнаго зла въ мірѣ.

«Что есть подобно женѣ злѣ? Источникъ злобы, смертоносная бесѣда, очемъ прополвеніе, душамъ пагуба, хоругъви адова, спадаемое желаніе»! восклицаетъ русскій книжникъ, передѣлывая, измѣняя и дополняя «Пчелу» греческую. „Что бѣ зла жена, прокудлива, святымъ обложница, сотонинъ празникъ, покоище зміино, цвѣтъ діаволь, спасаемымъ соблазнъ, безъ цвѣта болѣзнь, безъ исцеленія злоба…, бесная сука, коза неистовая, вѣтеръ сѣверъ, день неведренъ, гостинница жидовская!…—Что есть зла жена?

[1]) Сравн. Рукоп. Новгор. Софійск. библ. № 1281, 254 и др.; № 1480, 138, 143, 144 и др; № 1323, 435, 440, 441 и др.

Око дьяволѣ, торгъ адовъ, воевода неправдамъ, стрела сатонина, уезвляюще сердце многимъ.—Что есть зла жена? Неукротимый звѣрь, глуха на спасеніе, а на безаконіе слышитъ, неправдамъ кузнецъ, грѣхамъ пастухъ, сводница неистовая, потыкательница на зло, мірьскій иятежь, ослепленіе уму.—Что есть зла жена? бестудныи зверь, неукротимыи ехидна, неумолимая скорпія, злообразный скименъ, неудержимая аспида.—Что есть зла жена? Тайнамъ обличитель, сокровище смереное, теменъ вождь, грѣхамъ учительница, пища зла, несытная похоть, муцѣ вѣчной подобна есть.—Что есть зла жена? мразъ золъ, кладезь смраденъ, первыи врагъ, стрела съ чемеремъ, пустота дому" [1]).

Вотъ образецъ воззрѣній книжниковъ разсматриваемаго нами времени на женщину, на существо женской личности! Кажется, здѣсь книжники употребили всѣ свои способности въ дѣло, чтобы посредствомъ подобій и сравненій унизить женщину какъ можно болѣе.

Но кромѣ главы „о женахъ" въ сборникахъ „Пчелъ" и въ другихъ памятникахъ письменности XIV—XVI вв. начинаютъ появляться, и большею частію съ именемъ Іоанна Златоуста, „слова о злыхъ женахъ" съ указаніями на опредѣленныя историческія лица ветхозавѣтной и новозавѣтной исторіи, которыя терпѣли и естественное и нравственное зло отъ женщинъ [2]). Сущность всѣхъ разсужденій въ этихъ „словахъ о злыхъ женахъ" заключается въ слѣдующемъ: „ни что же нѣсть злѣе злобы злыя жены язычной. О злое діаволе оружіе! И сперва убо адам женою прельщенъ бысть и в прѣступленіе заповѣди вниде и пища райскыя лишенъ бысть. Всему убо роду пагубу наведе жена... Жена зла многы погубляетъ и в многыя грѣхи лютыя вмѣщеть... Всего на свѣтѣ злѣе злая жена"... [3]). Во всѣхъ почти „Сборникахъ", „Измарагдахъ", „Златоустахъ" и т. п. XIV—XIV вѣковъ есть, если не цѣлое „слово о злыхъ женахъ", то уже непремѣнно отрывки изъ этого слова,

---

[1]) Книга Пчела, XLIII, сравн. XXXVI—XLIII; XLIII, XLVI и пр.

[2]) Сборникъ Новгородской Софійской библіотеки № 1490, л. 528 — 532; № 1360, л. 329 — 338; Рукописная Четь-Минея митрополита Макарія той же библіотеки № 1323, л. 166; Измарагдъ Московской синодальной библіотеки № 230, л. 100—103 (См. описаніе рукописей Московской синод. библ. Горскаго и Невоструева II, 3, 61 и др.

[3]) Сборникъ Новгородской Софійской библ. № 1490, л. 529.

вставленные часто совсѣмъ не къ дѣлу. Замѣчательнѣе всего то, что статьи, направленныя противъ женщинъ, попадали даже въ кормчія книги, т. е. въ сборники церковныхъ и гражданскихъ узаконеній. Таково напримѣръ уже указанное нами слово Козьмы Халкидонскаго подъ заглавіемъ: „яко не подобаетъ жену звати госпожею“. Словомъ: вездѣ и всегда, какъ только приходилось русскому книжнику того времени сказать что нибудь о женщинѣ вообще, онъ непремѣнно вставлялъ обличеніе, направленное противъ злыхъ женъ [1]). Господствующій книжный взглядъ на женщину въ русскомъ обществѣ и до татарскаго ига былъ уже тотъ, что „отъ жены начало грѣху и тою вси умираютъ“ [2]). Русскій книжникъ временъ татарскаго ига разсуждалъ въ этомъ отношеніи еще строже. На вопросъ: „что есть жена?“ книжникъ отвѣчалъ такимъ образомъ:

„Сѣть сотворена, прельщающи человѣка свѣтлымъ лицемъ, высокою выею, очами назирающи, ланитами склабящися, языкомъ поющимъ, гласомъ сквернящимъ, словесы чарующи, ризы повлачающи, ногами играющи... Много бо бѣсу помощи въ женахъ“ [3]). Одинъ «взоръ на жены рождаетъ уязвленіе, уязвленіе рождаетъ помышленіе, помышленіе родитъ разженіе, разженіе родитъ дерзновеніе, дерзновеніе родитъ дѣйство, дѣйство же исполненіе хотѣнія, исполненіе же хотѣнія родитъ грѣхъ, грѣхъ же родитъ смерть и иже его по смерти пониметъ осужденіе и по осужденіи вѣчное мученіе» [4]). „Видѣніе женьско стрѣла есть чемеря ядовита, устрѣли душу, ядъ испусти, и елико время пребудетъ, болін гнои съдѣваетъ“ [5])...

Нельзя сказать, чтобы подобный взглядъ на женщину, какъ на существо непремѣнно злое, какъ на помѣху къ жизни святой и богоугодной, къ спасенію, былъ совершенно исключительнымъ, единственнымъ во всемъ тогдашнемъ русскомъ обществѣ. Возвышались иногда голоса и въ защиту женщинъ. Такой именно голосъ защиты слышится въ слѣдующемъ разсужденіи неизвѣстнаго автора:

---

[1]) Буслаевъ, Историческіе очерки русской народной словесности и искуства Спб. 1861, I, 586; Русскій Вѣстникъ за 1856 г., Т. IV, 43.

[2]) Книга Пчела, XXXIII.

[3]) «Книга о злонравныхъ женахъ, зело потребна, а женамъ досадна». Изд. Забѣлинымъ въ Русскомъ Вѣстникѣ за 1857 г., Т. IX, 24.

[4]) Тамъ же 23.

[5]) Сборникъ Новгородской Соф. библіотеки № 1361, л. 144 обор.

„Внимай себѣ: жена аще благопотребна есть, помощница ти есть. Что убо, аще нѣсть благопотребна? Сотворити благопотребну. Еда не бышя и добры жены и злы, яко да не имащи извѣта? Какова бяше Іовова? Сарра же добра бѣ. Покажу ли ти жену злу и лукаву сущу, и не повреди мужа. Жена Іовова лукава бѣ и зла, похулити бо ему съвѣщеваше. Что убо? Потрясе ли столпа? Низведе ли адаманта? Оделѣ ли каменю, уязви ли воина? Провертѣ ли корабль? Искорени ли древо? Ничто же отъ сихъ... Сіа глаголю, яко да никто же непщуеть злобу жены. Зла ли есть? Исправи ту. Но рече: из рая мя изгнала есть. Но и на небеса та возвела есть. Тожде убо естьство, различенъ же нравъ. И овова ли зла? Но Сусанна добра. Египтяныни ли блудна? Но Сарра цѣломудра. Видѣли ону? Зри и сіа. Елма и в мужехъ ови убо зли суть, ови же поспѣшни“ [1].

Но этотъ голосъ въ защиту женщины, весьма сильный и замѣчательный для того времени, не находилъ себѣ сочувствія въ тогдашнемъ русскомъ обществѣ уже по одному тому, что не отвѣчалъ тому складу понятій, который какъ нельзя болѣе гармонировалъ съ тогдашнимъ бѣдственнымъ состояніемъ Руси. И мы не видимъ въ памятникахъ того времени, чтобы еще кто нибудь возвысилъ подобнымъ же образомъ голосъ въ защиту женщины.

Отрицательный взглядъ на существо женской личности прежде всего проявился въ русскихъ монастыряхъ. Здѣсь онъ представляется вполнѣ понятнымъ и объяснимымъ. Мы уже видѣли, что въ періодъ до-татарскаго ига уставомъ Студійскаго монастыря женщинамъ совершенно запрещался входъ въ монастыри; исключеніе, съ извѣстными ограниченіями, сдѣлано было только для женщинъ царскаго дома. Въ разсматриваемое нами время мы встрѣчаемся съ подобнымъ же установленіемъ, но уже чисто русскаго, самороднаго происхожденія, русскаго характера. Такъ, извѣстный представитель на Руси созерцательнаго въ строгомъ смыслѣ направленія, выразитель такъ называемаго „умнаго дѣланія“, преподобный Нилъ Сорскій наставлялъ иноковъ своей обители: „Подобаетъ намъ разумѣти“, писалъ преподобный Нилъ, „и сіе діаволе злоконство, аще когда будетъ уму нашему принесенное отъ него помысломъ воспомянутіе женскихъ и юныхъ доброзрачныхъ лицъ, сице и благочести-

[1]) Великія Минеи Четіи, собранныя всероссійскимъ митр. Макаріемъ. Изд. Археографич. коммисіи. Спб. 1868—9 г. Мѣс. сентябрь, 998; Сборн. Новг. Соф. библ. № 1490, 335.

выхъ кіихъ, сице и нестрастнѣ мнится, вскорѣ отсѣцати сія“ [1]). А чтобы легче было достигнуть такого „умнаго“, безстрастнаго состоянія, такой отрѣшенности инока даже отъ помысловъ о женщинѣ, Нилъ Сорскій въ „Преданіи ученикомъ своимъ, хотящимъ жити съ нимъ, о жительствѣ скитскомъ“ заповѣдалъ не только не принимать инокамъ въ своихъ келіяхъ лицъ женскаго пола, но и вообще не впускать ихъ въ монастырь; послѣднее распоряженіе распространено было даже на животныхъ женскаго пола. „Женамъ же“, писалъ преподобный Нилъ, „входити къ намъ въ скитъ не попущати, ниже безсловесныхъ коихъ женска рода на послуженіе, или на ину кую потребу имѣти: возбранено бо намъ сіе есть“ [2]). Такими правилами относительно женщинъ руководствовались монастыри скитскіе. Не менѣе строгія правила относительно женщинъ предписывались и въ монастыряхъ общежительныхъ. Преподобный Іосифъ Волоцкій въ „Преданіи 8, яко не подобаетъ в монастыри женскому входу быти“ писалъ:

„Подобаетъ убо преимущимъ и съсборнымъ братіамъ, пріимшимъ правленіа монастырская, о семъ попеченіе и стражбу имѣти с настоятелемъ, или же не сущу настоятелю, яко да не будетъ никакоже входъ женьскый в монастырь. Аще ли же нужа будетъ женѣ ити въ церковь, да идеть нощію, а преже пришлетъ, да взвѣститъ настоятелю или кѣларю; они же пошлютъ къ ней старцевъ, два или три, которые на то подобны; они же идуть к ней и с нею идуть въ церковь, такоже и изъ церкви с нею идут въ монастырь, а по келіямъ ей не велятъ ходити, ни въ трапезу. Аще ли же будетъ нужа сію кръмити, ино кръмити на дворцѣ, а в келіяхъ никако же, да отпустятъ прочь, а на дворцѣ ни мало ни дръжати ея“ [3]).

Въ своей духовной грамотѣ о монастырскомъ и иноческомъ устроеніи Іосифъ представляетъ довольно подробно основанія подобнаго рода строгости: основанія эти весьма замѣчательны и характе-

---

[1]) Преподобнаго отца нашего Нила Сорскаго преданіе ученикомъ своимъ о жительствѣ скитскомъ. Изд. Оптиной пустыни. 1849 г. 79. То-же самое наставленіе мы встрѣчаемъ въ «словѣ о покореніи всякаго человѣка», находящемся въ Четьи-Минеи Макарія. См. рукопись Новгор. Софійской библіотеки № 1320, л. 277 обор.

[2]) Преданіе Нила Сорскаго, 20.

[3]) Великія Четьи-Минеи Макарія. Сентябрь. 603. Сравн. здѣсь же 569.

ризуютъ не только взгляды тогдашнихъ монаховъ, но и взгляды цѣлаго русскаго общества, представителемъ котораго былъ Іосифъ.

„Любодѣяніе любо есть иноку и прелюбодѣяніе, еже съ женами сожительствовати, или часто бесѣдовати. Еда убо камень еси? человѣкъ еси общаго естества и паденіемъ подлежа, и огнь въ недрѣхъ дръжиши, и не хощеши запалитися? поставя убо свѣщу на сѣни, аще сѣно не изгоритъ? яси бо съ женами и піеши, и смѣешися, и бесѣдуеши с ними и хощеши дѣвственникъ нарещися?... Божественная правила и градстіи законы повелѣваютъ, да не внидетъ жена ниже инокыня в мужьскый монастырь ниже вины ради погребальныя, ниже иныя ради вины. Тѣмъ добрѣ глаголетъ божественный Маркіанъ, яко лучши есть съ діаволомъ бесѣдовати, нежели женамъ безсрамнымъ, и съ діаволомъ часто быти, нежели съ женами благообразными и украшенными, скоропрѣложно бо есть человѣческое естество, и добръ небрегши, удобь прелагается на злое. Сего ради добрѣ глаголетъ въ святѣй лѣствици: бѣжаща бѣжимъ, еже ни видѣти, ни слышати плода, его же обѣщахомся не вкусити" [1]).

Сообразно съ такою строгостію предписаній монастырскихъ правилъ относительно доступа въ монастырь для женщинъ, тѣ изъ монашествующей братіи, которые не исполняли этихъ предписаній, подвергались весьма строгому наказанію. Въ запрещеніи осьмомъ, „яко не подобаетъ в монастыри женскому входу быти", преподобный Іосифъ Волоцкій писалъ: „аще кто въсхощетъ (отъ?) братіи женьскому входу быти въ монастыри, сему да прочтется свидѣтельство отъ божественныхъ писаній, слово осмое въ духовной грамотѣ, и познаетъ, какова погыбель отъ сего бываетъ; аще ли не повинуется, отъ обители да изъждenется" [2])... Ученикъ Іосифа Волоцкаго, митрополитъ Даніилъ, въ своемъ посланіи о томъ, „яко душевредно есть совокуплятися и бесѣдовати с женами", во многихъ мѣстахъ проповѣдуетъ, что „нетокмо не совокуплятись или бесѣдовати съ женами, ниже взирати безстудно на лица ихъ, велия бо отъ сего пагуба души бываетъ" [3]). „Паче же на едине хранитись подобаетъ", писалъ тотъ же митрополитъ, „еже не бесѣ-

---

[1]) Великія Четьи-Минеи, Макарія. Сентябрь. 543—544.

[2]) Тамъ же, 614.

[3]) Сборникъ Новгородской Софійской библ. № 1456, л. 57. То-же на л. 59 на обор.; 61, 72 на обор.; 75 и др. Сборникъ № 1281, л. 293, 312, 317 обор., 358.

довати с ними (женщинами) нетокмо неполезныхъ, но мнящихся благословныхъ и духовныхъ бесѣдъ, понеже отъ духовныхъ возвращаемся на плотская, яко же песь на своя блевотины“ [1])... „Еда камень еси, человѣкъ еси“ [2])..., восклицаетъ Даніилъ словами своего учителя.

Такія строгія предписанія относительно женщинъ въ двухъ классахъ монастырей русскихъ, различныхъ по характеру ихъ уставовъ, но сходившихся въ данномъ случаѣ, не остались безслѣдными въ древней Руси; они напротивъ росли и крѣпли отъ времени въ своей строгости. Въ одномъ изъ сборниковъ Новгородской софійской библіотеки мы между прочимъ находимъ „шесть заповѣдей иноку ихже ради отъити отъ обители“, вторая изъ нихъ гласитъ: „аще жены приходятъ въ обитель“ [3]). Въ томъ же сборникѣ, въ словѣ „о чину новоначальныхъ инокъ“, приписываемомъ „иже во святыхъ отцу нашему Ісакію сирьянину“, мы встрѣчаемъ слѣдующія постановленія: „Аще нужа ти будетъ глаголати женамъ, отврати лице отъ видѣнія ихъ, і тако с ними бесѣдуй“ [4]). „Аще и будуть ти сестра по плоти, яко отъ чюжихъ себе соблюди“ [5]). „Луче ти ясти ядъ смертенъ, нежели со женою ясти, аще будетъ мати или сестра“ [6]). Въ тѣхъ монастыряхъ, уставами которыхъ не запрещался безусловно входъ женщинамъ, тѣмъ не менѣе инокамъ предлагались такія наставленія, которыя объяснимы только изъ господствовавшихъ въ то время взглядовъ на женщину, какъ на существо нечистое нравственно и физически. Такъ, въ одномъ изъ поученій къ новопоставленному иноку между прочимъ даются такія наставленія, чтобы иноки не цѣловали въ церкви креста послѣ женщинъ и по возможности старались избѣгать даже прикосновеній къ женскому платью и къ вещамъ, бывшимъ въ употребленіи у женщинъ [7]).

---

[1]) Сборникъ Новгородской Соф. библ. № 1281, л. 292 обор.

[2]) Тамъ же, л. 300.

[3]) Сборникъ Новгородской софійской библ. № 1466, л. 333 обор.

[4]) Тамъ-же, л. 354. Сравн. Сборникъ той же библ. № 1456, л. 77 обор.

[5]) Сборникъ № 1166, л. 355.

[6]) Сборникъ № 1466, л. 355 обор.

[7]) Духовный Вѣстникъ за 1862 г. Матеріалы... 179, 180.

Подобнаго рода взгляды на женскую личность, какъ на источное начало всякаго соблазна, съ примѣсью восточныхъ византійскихъ понятій о женщинѣ, какъ существѣ низкомъ даже физически, изъ монастырей скоро перешли и въ русское общество разсматриваемаго нами времени. Въ церковной практикѣ XV—XVI вѣковъ мы встрѣчаемся съ небывалымъ до этого времени явленіемъ. Тогда какъ до XIV вѣка въ нашей русской церкви, а въ церкви греческой, какъ положительно извѣстно, даже и въ XV вѣкѣ [1]), воцерковленіе лицъ женскаго пола въ сороковой день по рожденіи совершалось чрезъ обнесеніе ихъ священникомъ вокругъ трехъ сторонъ престола—южной, восточной и сѣверной, въ XV вѣкѣ у насъ положительно было запрещено вносить лицъ женскаго пола для воцерковленія въ алтарь [2]). Не менѣе замѣчательны и другіе случаи изъ церковной практики того времени. Такъ, относительно исповѣди женщинъ были сдѣланы между прочимъ слѣдующія постановленія: „женамъ повелеваемъ исповѣдатися въ прустѣ (притворѣ) церковнѣмъ, і отверсты імѣти двери внѣшняя соблазна ради“. „Заповѣдаемъ же і совершеннымъ мнихомъ і дѣвствующимъ, яко не пріимати жены на исповѣди к себѣ, точію іже есть доспѣлъ в старость цѣломудрену и благочинну..., ибо діаволъ съ женами творитъ брань... А ереи аще в старость цѣломудрену доспѣл есть і в разумъ истинныи духовныи, і аще і еще жену свою імать и можетъ се хощет пріимати нѣкихъ ісповѣданіемъ к себѣ... Юнніи же іереи еще сущіи отнюдь да не смѣют пріяти ні едину душу ко исповѣданію“ [3]). Относительно умиравшихъ родильницъ возникало еще въ то время сомнѣніе: можно ли причащать ихъ тотчасъ же по рожденіи ими дѣтей. И хотя это сомнѣніе рѣшено было въ смыслѣ положитель-

---

[1]) Писанія святыхъ отцевъ и учителей церкви, относящіяся къ истолкованію православнаго богослуженія. Соч. Симеона, архіеписк. Ѳессалоникійскаго. Спб. 1856 г. II, 48—49.

[2]) Рукописные служебники Новгород. Соф. биб.: XV в. № 836, л. 144—176; № 837, л. 139 и др.,—XVI в. № 1061, л. 185; № 1062, л. 76; № 1063, л. 52; № 1066, л. 188 обор.; № 1085, л. 59 обор.

[3]) Рукописные потребники Новгород. Соф. библ. № 1061, л. 192; № 1062, л. 185—196; № 1066, л. 30—53; № 1067, л. 51 обор.; № 1085, л. 169—170; № 1087, л. 44—76; Сборникъ той же библ. № 1466, 112—113 л.

номъ, но обставлено было подробными предписаніями относительно условій, при которыхъ допускалось причащеніе умиравшихъ родильницъ [1]).

Во всѣхъ этихъ случаяхъ церковной практики женщина, какъ само собою понятно, представляется существомъ не только низшимъ нравственно, но даже унижающимъ нравственность мужчины, служащимъ для послѣдняго источникомъ соблазна, оскверняющимъ своею нечистотою естественную и нравственную чистоту мужчины. И этотъ-то взглядъ на женщину, со времени татарскаго ига, изъ высшаго, интеллигентнаго класса русскаго общества мало по малу переходитъ и въ массу простого русскаго народа. Весьма чувствительное отраженіе этого взгляда мы можемъ замѣтить въ нашихъ былинахъ. Образъ княгини Апраксѣевны, жены Владиміра, въ большей части нашихъ былинъ оттѣняется страстными, чувственными чертами и даже полною безнравственностію [2]). Такой именно чувственный и безнравственный образъ княгини всего яснѣе отразился въ былинѣ подъ названіемъ: „сорокъ каликъ со каликою" [3]),—былинѣ, составляющей переходъ отъ былинъ въ собственномъ смыслѣ къ духовнымъ стихамъ. Въ массу же простого русскаго народа мало по малу, со времени татарскаго ига, начали переходить и другіе, въ собственномъ смыслѣ восточные или византійскіе взгляды на существо женской личности, какъ на нѣчто нечистое даже съ физической, естественной стороны, такъ что одно прикосновеніе женщины къ какому нибудь предмету стало считаться оскверненіемъ этого послѣдняго. Герберштейнъ въ своихъ „запискахъ о Московіи" писалъ: „что задушено руками женщины,—курица, или какое нибудь другое животное,—тѣмъ русскіе гнушаются, какъ нечистымъ. У бѣднѣйшихъ жены исправляютъ домашнія работы и стряпаютъ. Впрочемъ, желая въ отсутствіи мужей и рабовъ зарѣзать курицу, онѣ выходятъ за ворота, держа курицу, или другое животное и ножъ, и упрашиваютъ проходящихъ мужчинъ, чтобы тѣ убили" [4]).

---

[1]) Сборникъ Новгор. софійской библ. № 1466, л. 197 обор.

[2]) Сахаровъ, Сказанія русскаго народа 1. IV, 20. Сравн. Кирѣевскій, Пѣсни, II, 80 и Сахаровъ 1. V, 1—3; 21—22, 26 и др.

[3]) Кирѣевскій, Пѣсни, III, 83 86. 92; Сахаровъ, Сказанія рус. нар. 1. IV, 3.

[4]) Герберштейнъ, Записки о Московіи. Перев. Анонимова. Спб. 1866 г., 75.

Подобные взгляды на существо женской личности, какъ на нѣчто нечистое въ нравственномъ и въ естественномъ смыслѣ, были уже довольно распространены, были, можно сказать, господствовавшими, какъ мы видѣли, въ русскомъ обществѣ въ періодъ до татарскаго ига, и отразились униженіемъ брака сравнительно съ безбрачіемъ, постояннымъ и настойчивымъ стремленіемъ къ жизни безбрачной—иночеству. Въ періодъ послѣ татарскаго ига мрачные взгляды на женщину усилились качественно, но преимущественно количественно, проникнувъ изъ среды высшаго русскаго общества въ массу простого народа. Въ то время, когда вся земля русская представляла собою какъ бы олицетвореніе несчастья, скорбей и страданій, когда воображеніе всего русскаго общества было болѣзненно настроено ежечаснымъ ожиданіемъ кончины міра, брачная, семейная или, что тоже, мірская жизнь привязывала его неразрывными узами къ міру, къ землѣ, т. е. привязывала къ тому, отъ чего человѣкъ въ то время имѣлъ сильнѣйшее желаніе высвободиться, всецѣло отдавшись дѣламъ богоугоднымъ, дѣламъ спасенія. „Не можетъ кто пещися о своей души, дондеже печется о тѣлесныхъ", разсуждали тогда. „Яко же кто възрити на небо не можетъ единѣмъ окомъ, а другимъ на землю, сице не можетъ человѣкъ пещися о души и тѣле... яко же не можетъ трьніе плодъ масличныи творити, сице можетъ человѣкъ и на небесная желати земленая искати, не можетъ Богу угодити и плотская скончати" [1]). Выходя изъ этихъ общихъ разсужденій, большинство русскихъ людей того времени, при разборѣ и рѣшеніи вопроса о томъ, какая жизнь на землѣ болѣе благопріятствовала спасенію, понятно, отдавало рѣшительное предпочтеніе жизни отшельнической, монашеской предъ жизнью мірскою, семейною. Митрополитъ Даніилъ, разсуждая о значеніи монашеской и мірской жизни въ дѣлѣ спасенія, между прочимъ говоритъ: „тѣмъ же обоя сия житія требуютъ вниманія и трѣзвѣніа, много къ спасенію полученія и паче же супружное тяготу многу сугубну имать отъ молвы и имица (?) и попеченіа суетнаго, дѣвьствующаго бо умъ имать любомудрие молчалное, отъ

[1]) Прологъ Новгородской софійской библіотеки, № 1364, л. 409.

житейскихъ имицеи“ [1])... Въ другомъ мѣстѣ тотъ же авторъ высказываетъ эту свою мысль болѣе прямымъ, категорическимъ образомъ: „иже по закону оженивыйся нѣсть съогрѣшилъ“, писалъ Даніилъ, „но обаче толикихъ даровъ не пріемлетъ, елико не оженивыйся... А иже чистое евангельское изволит житие, еже в дѣвствѣ пребывати, дивно имать дарованіа“ [2]).

Изъ такихъ разсужденій можно было сдѣлать тотъ выводъ, что мірская, семейная жизнь не даетъ средствъ для полнаго спасенія. Такой, хотя и не совсѣмъ справедливый выводъ и дѣлала, по всей вѣроятности, масса народа; и тогдашніе его руководители старались, по возможности, ослабить его, хотя въ концѣ концовъ всетаки приходили, въ большинствѣ случаевъ, къ заключенію о несравнимомъ превосходствѣ жизни иноческой предъ мірскою, семейною въ дѣлѣ спасенія. Преподобный Іосифъ Волоцкій въ своемъ „Просвѣтителѣ“ писалъ: „аще кто глаголетъ, еда немощно в мире живущимъ каятись і глаголати о своихъ гресѣхъ, си мощно убо есть і в мире живущимъ каятись і плакати о своихъ согрѣшениихъ, но тако невозможно, яко же во иноческомъ образе. И се показуеть светлѣиши солнца сведѣтельство божественныхъ писанеи; яко разве божественных апостоль і святыхъ мученикъ, никто же отъ мирянъ чудеса сотвори, ниже мертвеца въскреси, ниже слѣпымь свѣтъ дарова, вся убо сия преподобнія и богоноснія отцы наши сотвориша чудеса же и знамения разныи (ризы?) иночески носяще“ [3]). Подобнымъ же образомъ разсуждалъ и митрополитъ Даніилъ, неизмѣнный послѣдователь своего учителя Іосифа. „Не подобаетъ же мнѣти никому, яко мирьскымъ человѣкомъ незаконоположено есть съблюсти евангельскыя заповѣди: не буди сего; никто же здрав умъ имущих не помышляетъ сего“ [4])... Но самыя сильныя и убѣдительныя разсужденія относительно возможности и достижимости спасенія въ мірской, брачной, семейной жизни мы находимъ „въ

---

[1]) Сборникъ новгор. соф. библ. № 1281, л. 257 обор.

[2]) Сборникъ той же библ. № 1456, л. 63; № 1281, л. 299 обор.

[3]) Рукописная чет-минея, Макарій. Новгородской софійской библіотеки № 1323, л. 442; Сборникъ той же библ. № 1480, л. 147 обор. и 148.

[4]) Сборники Новгородской соф. библ. № 1456, 29 л.; № 1281, л. 257 обор.

словѣ о видѣніи Исаіи въ годъ царствованія Озіи", приписываемомъ, по обычаю того времени, Златоусту. „Аще сына, и жену (имѣешь) да навыкнеши, яко не зло бракъ, но зло блудъ", писалъ авторъ упомянутаго нами слова. „Но понеже", продолжалъ онъ, „многымъ нѣкіимъ бесѣдуемъ и глаголемъ: почто неправѣ живеши, и почто не житіе опасно показуеши? Како могу, рече, аще не отрекуся жены, аще не отрекуся дѣтей, аще не отрекуся вещей? Почто? еда возбранени есть бракъ? Помощница тебѣ дана бысть жена; еда бо навѣтница? Пророкъ не жену ли имѣше и не бысть возбраненіе Духу бракъ; но и приобщашеся женѣ и пророкъ бѣ. Моиси не жену ли имѣ? и отецъ многымъ языкомъ бысть, и церковный образъ, Исаака сына пріатъ и той бысть исправленіомъ вина... Что же ли мати Макавеомъ, не жена ли бѣ? не седмь ли дасть отрокъ святыхъ? не видѣ ли тѣхъ мученікы бывшія? не стояше ли о коемъждо мученица бывающи, и мати мучениковъ седмижды мученичьство пріятъ?... мати бѣ, и естественное милованіе свою силу показоваше, но не побѣждаашеся... Како тѣхъ воспита" [1])...

Такой сильный и энергичный протестъ противъ господствовавшей въ разсматриваемое время мысли о невозможности получить спасеніе въ жизни семейной, брачной, мірской составляетъ впрочемъ исключительное и безпримѣрное явленіе въ тогдашней Руси. Выражая истинныя понятія, духъ своего времени, митрополитъ Даніилъ со всею откровенностію и прямо высказался, что одно средство достигнуть спасенія—это: „бѣжати отъ всего міра", бѣжать туда, гдѣ полагался въ то время источникъ спасенія—въ монастырь [2]). И дѣйствительно всѣ тѣ, которые только могли бѣжать, бѣжали отъ міра, и въ уединеніи, въ жизни безбрачной, иноческой искали спасенія. Если позволительно для всякой великой, міровой идеи искать извѣстный золотой вѣкъ, въ который бы эта идея получала наиболѣе широкое развитіе и примѣненіе въ обществѣ, то для жизни безбрачной, монашеской такимъ золотымъ вѣкомъ на Руси, какъ

---

[1]) Великія четьи-минеи, Макарія. Сентябрь 986 — 987; сравн. конецъ 987 и 988.

[2]) Сборникъ новг. соф. библ. № 1456, л. 29; ср. л. 30; Сборникъ той же библ. № 1281, л. 258 обор.; ср. л. 260.

справедливо думаетъ Хрущевъ [1]), было время отъ XIV по XVI вѣкъ. Въ самомъ дѣлѣ никогда, ни прежде, ни послѣ, безбрачная монашеская жизнь на Руси не получала болѣе широкаго развитія, никогда монастыри, правила монастырской жизни, монастырскія понятія и самый складъ монастырской жизни не пользовались такимъ вліяніемъ на все русское общество, какъ въ это время. За два столѣтія со времени татарскаго ига вновь возникшихъ или возстановленныхъ монастырей было болѣе 180-ти, кромѣ тѣхъ, которые продолжали существовать отъ прежняго времени [2]). Въ свою очередь увеличеніе числа монастырей и монашествующей братіи привело къ увеличенію ихъ вліянія на порядки частной, мірской, семейной жизни русскаго общества. Не всѣ конечно русскіе люди даже и того тяжелаго времени могли осуществить на практикѣ идею безбрачной, монашеской жизни. Большинство, въ силу внѣшнихъ, чисто житейскихъ обстоятельствъ, должно было оставаться въ мірѣ, вступать въ браки и жить семейно. Но и для этого большинства идеалъ монашеской, безбрачной жизни оставался предметомъ особеннаго почтенія и благоговѣнія, оставался желанною цѣлью. На это именно обстоятельство указываетъ господствовавшій въ тогдашнемъ русскомъ обществѣ обычай постриженія въ монашество передъ смертью лицъ, всю жизнь пробывшихъ въ мірѣ и проживвшихъ семейно. Обычай этотъ былъ настолько распространенъ въ то время, что надъ неуспѣвшими принять постриженіе предъ смертью совершали это постриженіе даже послѣ смерти. Такимъ именно образомъ совершилъ постриженіе въ монашество великаго князя Василья Ивановича митрополитъ Даніилъ [3]). Монастыри не были и не считались въ то время какими нибудь правительственными, внѣшними учрежденіями; они считались и были на самомъ дѣлѣ учрежденіями въ собственномъ смыслѣ народными, устроенными для удовлетворенія нравственно-религіозныхъ народныхъ потребностей Жители Тотьмы въ 1554 году просили Ивана Васильевича IV

---

[1]) Хрущовъ, Изслѣдованіе о сочиненіяхъ Іосифа Санина, преподобн. игумена Волоцкаго. Спб. 1868 г. 2.

[2]) Макарій, Исторія русской церкви, IV, 209.

[3]) П. С. Р. Л. VI, 274—275.

чрезъ Θеодосія Тотемскаго позволить основать у нихъ монастырь, чтобы умирающіе имѣли возможность предъ смертію получать тамъ постриженіе [1]).

Всеобщее сочувствіе къ монастырямъ и монашествующей братіи неизбѣжно повлекло за собою увеличеніе и улучшеніе матеріальныхъ средствъ монастырей, такъ что монастыри изъ мѣстъ всевозможныхъ лишеній, сѣтованія и сокрушенія о грѣхахъ съ теченіемъ времени превратились въ мѣста тихаго, спокойнаго и обезпеченнаго пристанища въ тогдашнюю годину всевозможныхъ бѣдствій. А это послѣднее обстоятельство и послужило камнемъ соблазна. Многіе изъ простого народа, видя полное матеріальное довольство и обезпеченіе монашествующей братіи, начали бѣжать въ монастыри не по внутреннимъ влеченіямъ, какъ это было въ періодъ до татарскаго ига, не по нравственно-религіознымъ побужденіямъ, а по чисто человѣческимъ, практическимъ соображеніямъ, ища въ монастыряхъ средствъ для безбѣдной, обезпеченной и беззаботной жизни, оставляя жену и дѣтей, вообще всю семью на произволъ судьбы. На возможность такихъ случаевъ указываетъ слѣдующее „поученіе святыхъ отецъ крестьяномъ“:

„Аще кто нищеты ради отходитъ въ монастырь, или дѣтей не могый кормити, отбѣгаетъ ихъ не мога печаловатися има, то уже не божія дѣля любви отходитъ таковый, ни потрудитися Богу хощетъ, но чреву си угодіе творитъ, отбѣгая пороженія своего“... „Дѣти бо, оставленныя имъ, голодомъ измираютъ и зимою изнемогаютъ, боси и нази плачутъ, люте кленуще глаголютъ: почто насъ роди отецъ и мати наша; остави бо ны велице бедѣ и въ велице страсти быти. Аще бо вы, братіе, повелѣно чужи сироты кормити и не презрѣти ихъ, кольми паче своихъ не оставляти. Вездѣ бо ны пріиметъ Богъ прямо живущая по закону, а не спасутъ насъ черныя ризы, аще въ лѣности начнемъ жити, ни погубятъ же бѣлыя, аще творимъ Божія заповѣди“ [2]).

---

[1]) Словарь историческій о святыхъ православныхъ въ россійской церкви и о нѣкоторыхъ подвижникахъ благочестія, мѣстно чтимыхъ. Спб. 1836 г., 284; Житія святыхъ россійской церкви, Спб. 1854 г., Январь, 494.

[2]) Православный собесѣдникъ за 1858 г. ч. III, 512—513. Поученіе это не можетъ быть признано за чисто русское произведеніе, хотя издатели его въ «Православномъ Собесѣдникѣ» и извѣстный знатокъ древностей русскихъ Буслаевъ стараются доказать его самостоятельное русское происхожденіе (Право-

Но простой народъ русскій не понималъ всей силы этихъ злоупотребленій; онъ не могъ проникнуть въ глубину ихъ, но зато во-очію видѣлъ тѣ величайшія благодѣянія, которыя дѣлались монастырями въ тяжкія годины бѣдствій всей Руси, и потому еще съ большимъ благоговѣніемъ относился къ виновникамъ этихъ благодѣяній. Голодные годы, часто посѣщавшіе Русь со времени татарскаго нашествія, служили однимъ изъ ближайшихъ поводовъ къ усиленію наплыва въ монастыри изъ окрестныхъ селеній массы народа. Въ такіе годы монастыри являлись настоящими благодѣтелями человѣчества: они кормили отъ своихъ щедротъ и изъ своихъ житницъ ежедневно цѣлыя сотни обнищавшаго люда. Такъ, въ одинъ годъ Кирилловъ-Бѣлоозерскій монастырь кормилъ ежедневно 600 нищихъ [1]). Монастырь Пафнутьевскій, по жизнеописанію преподобнаго Пафнутія Боровскаго, „всѣхъ окрестныхъ прѣпита яко до тысящи на всякъ день и множае собиратися...“ [2]). Іосифовъ Волоколамскій монастырь ежедневно кормилъ во время голода отъ 500 до 700 голодныхъ и нищихъ [3]), не считая при этомъ малыхъ дѣтей, для которыхъ Іосифъ устроилъ „странно-

славный Собесѣдникъ за 1858 г. 508; Лѣтописи русской литературы и древности, 1, 98—101). Оно съ буквальною точностью сходно съ словомъ въ недѣлю девятую по памяти всѣхъ святыхъ, озаглавленнымъ такимъ образомъ: «поученіе святаго отца нашего Іоанна Златоустаго отъ патерика душеполезно» (Печатный Златоустъ, 270 л. на обор. и 271). Самое слово взято изъ слова Косьмы пресвитера на еретиковъ Богомиловъ (Горскій и Невоструевъ, Описаніе рукописей московской синодальной библ. Отд. II, кн. 3, 56; сравн. Востоковъ, Описаніе румянцевскаго музеума, 234). Но историческая возможность существованія въ русскомъ обществѣ указываемыхъ въ этомъ поученіи случаевъ отчасти подтверждается уже тѣмъ обстоятельствомъ, что поученіе находится во многихъ спискахъ. Фактъ распространенности этого поученія въ древней Руси ничѣмъ другимъ нельзя объяснить, какъ только потребностью времени, потребностью жизни. Сравн. Сборникъ новгородской софійской библ. № 1466, л. 170 обор.

[1]) Знаменскій, Руководство къ русской церковной исторіи, 98.

[2]) Сборникъ новгородской софійской библіотеки № 1491, л. 386 обор., 387.

[3]) Великія Четьи-Минеи Макарія. Сентябрь. 482; Хрущовъ, Изслѣдованіе о сочиненіяхъ Іосифа Санина, 52; Знаменскій, Руководство къ русской исторіи, 151; Иконниковъ, Изслѣдованіе о главныхъ направленіяхъ въ наукѣ русской исторіи въ «Кіевскихъ университетскихъ извѣстіяхъ» за 1869 г. № IV, 20.

пріемницу“ [1]). Кромѣ того: около монастырей вездѣ были устроены богадѣльни, больницы и гостинницы [2]), въ которыхъ давался покой и пріютъ всякому приходящему. А приходящихъ въ монастыри какъ по случаю голода, такъ и для удовлетворенія нравственно-религіозныхъ потребностей было громадное множество.

Между тѣмъ указанная благотворительность монастырей, практиковавшаяся такъ благовременно, усиливала и безъ того сильное довѣріе и полнѣйшее сочувствіе къ тому, что преподавалось и проповѣдывалось въ монастыряхъ собиравшемуся народу. А въ монастыряхъ обыкновенно проповѣдывалось о жизни и подвигахъ святыхъ, преподавались благочестивыя наставленія подвижниковъ. Слушая подобнаго рода поученія и наставленія, народъ проникался иноческимъ духомъ и переносилъ въ міръ, въ свою семейную жизнь и обстановку многіе монастырскіе порядки, обычаи и правила [3]). Такимъ именно образомъ и произошелъ тотъ монастырскій складъ семейной жизни и всей семейной обстановки, который даже и по настоящее время весьма ясно отражается, по справедливому замѣчанію нѣкоторыхъ нашихъ ученыхъ, на многихъ проявленіяхъ семейнаго быта въ нашемъ простомъ народѣ [4]). Въ знаменитомъ же ,,Домостроѣ“ русской семьѣ, семейной обстановкѣ приданъ характеръ почти полнаго монастыря со всѣми его особенностями и порядками. Въ XII главѣ ,,Домостроя“ о томъ, ,,како мужу съ женою и съ домочадцы въ дому своемъ молитися“, преподаются слѣдующія правила для каждой благоустроенной христіанской семьи:

„Но вся дни, въ вечерѣ, мужъ съ женою, и съ дѣтьми и съ домочатцы, кто умѣетъ грамотѣ, отпѣти вечерня, павечерница, съ молчаніемъ, и со вниманіемъ, и съ кроткостояніемъ, и съ молитвою, и съ поклоны. Пѣти внятно и единогласно. Послѣ правила, отнюдь, ни пити, ни ясти, всег-

---

1) Великія Четьи-Минеи Макарія. Сентябрь. 482; Хрущовъ, 52—53.

2) Знаменскій, Руководство къ рус. ц. исторіи, 98 и 154.

3) Порфирьевъ, Исторія русской словесности. Казань 1870 г. I, 144; Знаменскій, Руководство къ рус. ц. исторіи, 98; Вестужевъ-Рюминъ, Русская исторія I, 472—3; Иконниковъ, Изслѣдованіе о главныхъ направленіяхъ въ наукѣ рус. исторіи въ «Кіевскихъ университ. извѣстіяхъ» за 1869 г. № VI, 13.

4) Порфирьевъ, 344; Знаменскій, 163; Иконниковъ, 14—15.

да всякому тому наукъ... а въ полунощи, всегда, тайно вставъ со слезами, прилежно къ Богу молитися, елико вмѣстимо, о своемъ согрѣшеніи, а утре вставая также, и комуждо по силѣ и по желанію, а не празнымъ женамъ кланятися до пояса... А утре, вставъ, Богу помолитися, и отпѣти заутреня и часы, а въ недѣлю и въ праздникъ молебенъ, съ молитвою и молчаніемъ, и съ кроткостояніемъ, и единогласно пѣти, и со вниманіемъ слушати; святымъ каженіе... А мужемъ отнудь не погрѣшати по вся дни церковнаго пѣнія: вечерни, заутрени и обѣдни" [1]).

Въ „посланіи и наказаніи отъ отца къ сыну" для домашней, семейной жизни дается такого рода наставленіе: „а говорити правило келейное и церковное единогласно, чисто, а не вдвое" [2]). Въ XIII главѣ „Домостроя" заключается еще новая сторона, которая перенесена была въ домашнюю, семейную, вообще—мірскую жизнь изъ монастырей. „А дома", читаемъ здѣсь, „всегда павечерница и полунощница и часы пѣти; а кто прибавитъ правила, своего ради спасенія: ино то на его волѣ: ино болѣ мзда отъ Бога... Всегда четки въ рукахъ держати, и молитва Іисусова въ устѣхъ непрестанно имѣти, и въ церкви и дома, и въ торгъ ходя, и стоя, и сидя, и на всякомъ мѣстѣ" [3])...

Но Домострой не ограничился только тѣмъ, что въ мірскую жизнь, въ семью перенесъ монашескій обѣтъ непрестанной даже не внутренней только, но и внѣшней молитвы: слѣдуя монастырскимъ уставамъ, онъ требовалъ между прочимъ непремѣннаго выполненія въ семьѣ такихъ обычаевъ и порядковъ, которые въ настоящее время выполняются въ очень немногихъ даже монастыряхъ. Таковъ напримѣръ былъ рекомендуемый „Домостроемъ" для выполненія въ каждой благоустроенной семьѣ монастырскій обычай возношенія хлѣба въ честь Богородицы-Панагіи [4]). Въ XI главѣ „Домостроя" мы

---

[1]) Домострой благовѣщенскаго попа Сильвестра, изд. Голохвастова. Москва. 1849 г. 16—17.

[2]) Тамъ же, 105.

[3]) Тамъ же, 17, 18 и 19. Сравн. «слово святыхъ отецъ, како жити крестьяномъ» въ Православномъ Собесѣдникѣ за 1859 г. 145. Сравн. Уставъ Новгородскаго Юрьева монастыря, л. 10 обор.

[4]) Домострой, 12. Что обычай возношенія хлѣба за трапезою въ честь Богородицы-Панагіи, рекомендуемый Домостроемъ, какъ уже нѣчто существовавшее раньше, дѣйствительно употреблялся въ домахъ міранъ, жившихъ семейно, объ этомъ можно заключать изъ того, что въ житіи св. Зосимы Соловецкаго о

находимъ точно такія же наставленія относительно способа совершенія этого обычая при семейной обстановкѣ, какія заключаются и въ монастырскихъ уставахъ. „Егда трапезу предпоставляеши“, говоритъ „Домострой“, „вначалѣ священницы Отца и Сына и Святаго Духа прославляютъ, потомъ Дѣвицу Богородицу и Пречистой хлѣбъ вынимаютъ, и, по отшествіи трапезы, Пречистыя хлѣбъ воздвизаютъ; и отпѣвъ „Достойно“, вкушаютъ и чашу Пречистыя піютъ“ [1]). Въ XLIX главѣ того же „Домостроя“ находится новое наставленіе для мужа, какъ главы дома, взятое изъ порядковъ монастырской жизни: „по вся дни и по вся вечеры, исправя си долгъ душевный и во утріи встати по звону, и, послѣ пѣнія, мужу съ женою совѣтовати о устроеніи домовномъ“. Каждый домъ „Домострой“ превращаетъ въ храмъ, въ которомъ должны совершаться предъ иконами съ возженными свѣчами славословіе Богу, пѣніе, кажденіе „благовоннымъ ладономъ и фиміамомъ“ [2]). Вообще весь „Домострой“, какъ самъ проникнутъ необыкновенною любовью и преданностію къ монастырямъ, къ монастырскимъ порядкамъ и ко всей монашествующей братіи, такъ такой же любви къ нимъ требуетъ и отъ всего русскаго общества [3]).

Такимъ образомъ вліяніе монастырей на семейный бытъ, на семейный строй и характеръ разсматриваемаго нами времени проявилось въ томъ, что „Домострой“ въ семейную, мірскую жизнь переноситъ строй и порядки жизни монастырской. Но въ данномъ случаѣ это вліяніе проявилось больше всего со стороны формы и внѣшнихъ порядковъ монастырской жизни. Между тѣмъ въ разсматриваемый періодъ времени вліяніе монастырей на семейную жизнь русскаго общества съ особенною силою сказалось и со стороны внут-

---

пребываніи его въ домѣ на обѣдѣ извѣстной Маѳы Борецкой сказано между прочимъ, что при этомъ случаѣ было «воздвизаніе святаго Пречистаго хлѣба». Сборникъ Новгородской Соф. библ. № 1355, л. 804; Житія святыхъ россійской церкви, Сентябрь, 33.

[1]) Домострой, 83.

[2]) Домострой, 8—9.

[3]) Домострой, 5—6, 9, 10 и др. См. также «Посланіе и наказаніе отъ отца къ сыну» тамъ же, 106.

реннихъ оснований. Это вліяніе проходило въ семью двумя путями: путемъ посредственнымъ и, если можно сказать, теоретическимъ— чрезъ аскетическую книжность и монастырское воспитаніе [1]) и путемъ непосредственнымъ, практическимъ—чрезъ примѣры жизни подвижниковъ и ихъ проповѣдь въ средѣ семействъ [2]).

Прослѣдимъ по разнымъ житіямъ святыхъ это вліяніе. Въ дѣтствѣ будущій подвижникъ, живя въ семьѣ, въ мірской обстановкѣ, обыкновенно чуждается всѣхъ дѣтскихъ забавъ своихъ сверстниковъ, но зато съ необыкновенною любовью вслушивается всегда въ разсказы о святыхъ, объ ихъ жизни и подвигахъ. Этими разсказами, постоянно слышавшимися въ семействахъ того времени, мальчикъ и питался до тѣхъ поръ, пока, научившись грамотѣ, могъ самъ почерпать свѣдѣнія о святыхъ изъ разныхъ сборниковъ. Но для того, чтобы научить мальчика грамотѣ, его, по обычаю того времени, отдавали въ монастырь, гдѣ сосредоточивалась въ то время вся книжность. Воспитаніе дѣтей велось въ монастыряхъ въ духѣ монастырскихъ уставовъ, а обученіе совершалось по книгамъ аскетическаго, созерцательнаго направленія, которыя въ то время составляли почти всю ученость [3]). Но если бы даже мальчикъ воспитывался и не въ монастырѣ, а въ семьѣ, его обученіе шло по тѣмъ же аскетическимъ, созерцательнымъ книгамъ. Со всею впечатлительностію дѣтскаго возраста дѣти, получившія первоначальное образованіе и въ монастырѣ, и семьѣ, вчитывались въ „житія“ святыхъ, которыя были настолько распространены между всѣми грамотными людьми тогдашняго русскаго общества, что были такъ сказать настольными книгами [4]). Чѣмъ больше они вчиты-

---

[1]) Житіе Іосифа Волоцкаго въ Великой Четьи-Минеи Макарія. Сентябрь 454—457; Житіе Макарія Калязинскаго въ Сборникѣ новг. соф. библ. № 1491, л. 113 обор., 114; Сборникъ той же библ. № 1356, л. 731 и др.

[2]) Житіе Александра Свирскаго въ Сборникѣ Новгор. Соф. библ. № 1424, л. 278 и др.

[3]) Житіе Іосифа Волоцкаго въ Четьи-Минеѣ Макарія, Сентябрь. 454—457. Сравн. Житія святыхъ россійской церкви. Сентябрь 185; Иконниковъ, Изслѣдованіе о главныхъ направленіяхъ въ наукѣ русской исторіи. См. Кіевскія университетскія извѣстія 1869 г. № VI, 9, 15 и др.

[4]) Житіе Макарія Калязинскаго въ Сборникѣ Новгородской Софійск. библ. № 1491, л. 113 обор., 114; Сборникъ той же библ. № 1356, л. 731; Житіе Іо-

вались въ разные аскетическіе „сборники", тѣмъ сильнѣе проникались благоговѣніемъ къ жизни иноческой, поражались мірскою суетою и тѣмъ менѣе міръ, семья представлялись имъ привлекательными [1]). Все это къ наступленію періода совершеннолѣтія, а иногда даже и раньше наступленія этого періода, разрѣшается непреодолимымъ желаніемъ отрока порвать всякую связь съ міромъ, съ семьею, бѣжать изъ семьи, постричься въ „честный ангельскій образъ" и тѣмъ избавиться отъ соблазна міра и спасти свою душу [2]).

Но рѣшимость отрока принять „честный ангельскій образъ" встрѣчала себѣ противодѣйствіе со стороны старшихъ членовъ семьи—родителей. Какъ ни были предрасположены въ пользу безбрачной иноческой жизни сами старшіе члены семьи—родители, но чувство крови и узы родства въ отношеніи къ дѣтямъ, стремившимся къ осуществленію идеала безбрачной жизни, вызывали родителей на противодѣйствіе. Чтобы удержать своего сына въ семьѣ, плотнѣе привязать его къ ней и тѣмъ воспрепятствовать его удаленію въ монастырь, родители обыкновенно прибѣгали къ самому прямому средству, именно: съ наступленіемъ совершеннолѣтія сына настаивали на вступленіи его въ брачный союзъ. Начиналась для юноши трудная, трагическая борьба,—борьба долга почтенія къ родителямъ и уваженія ихъ воли съ высшею христіанскою обязанностію, выраженною въ словахъ Спасителя объ оставленіи родителей для любви ко Христу [3]).

сифа Волоцкаго въ печатномъ Прологѣ (изд. 1702 г.), 40 л. обор.; Житіе Сергія Радонежскаго тамъ же, л. 89 обор.; Житіе Варлаама Хутынскаго, тамъ же 283; Житіе Павла Обнорскаго въ Сборн. Новг. Соф. библ. № 1491, л. 56 обор., 57; Сборникъ той же библ. № 1356, л. 131; Житіе Димитрія Прилуцкаго въ сборникѣ № 1424, л. 340 обор., 341; Рукописная Четья-Минея Макарія Новгор. Соф. библ. № 1320, л. 75 обор.; Житіе митр. Алексѣя, тамъ же л. 278—279; Житіе Стефана Пермскаго въ Сборникѣ Новг. Соф. библ. № 1356, л. 934; Житіе Сергія Радонежскаго въ патерикѣ Новгор. Соф. библ. № 1364, л. 281, 288 обор., 290.

[1]) Житіе Александра Свирскаго въ Сборн. Новгор. Софійск. библіот. № 1491, л. 258—260.

[2]) Житіе Пафнутія Боровскаго въ Сборникѣ Новгор. Соф. библ. № 1491, л. 350 обор.—351; Житіе Никона, ученика Сергія—тамъ же л. 406 обор., 407; Житіе Евфимія Новгородскаго—тамъ же, л. 431; Житіе Григорія Вологодскаго въ Прологѣ (печатномъ), л. 121; Житіе Іосифа Волоцкаго въ Четьи-Минеи Макарія. Сентябрь 455—457.

[3]) Матѳ. X, 37—39.

Борьба эта въ житіяхъ святыхъ представлена со всѣми подробностями, какъ нельзя болѣе ясно характеризующими перевѣсъ идеала безбрачной жизни въ сравненіи съ жизнью семейною, мірскою въ разсматриваемый нами періодъ времени.

Разсматривая другой, непосредственный путь вліянія монастырей и аскетическихъ идей на семью, путь примѣровъ подвижнической жизни и проповѣди иноковъ въ средѣ семьи, мы находимъ, что онъ былъ еще рѣшительнѣе и дѣйствительнѣе перваго. И это само собою понятно: живое слово и тѣмъ болѣе примѣръ изъ жизни дѣйствуютъ на человѣка вообще и на впечатлительную воспріимчивую молодую натуру въ особенности гораздо сильнѣе и неотразимѣе, чѣмъ какая угодно привлекательная идея, вычитанная изъ книгъ. Образецъ подобнаго рода живой проповѣди и ея дѣйствіе на молодое, воспріимчивое дѣтское сердце мы находимъ въ житіи Діонисія Глушицкаго [1]). Житіе же Александра Свирскаго представляетъ образецъ совокупнаго вліянія живаго слова и и примѣровъ жизни подвижниковъ на семью: „Яко в мѣру мужа пріиде возрастъ его", читаемъ въ житіи Александра, „родителя же его помышляху браку законному причтатіи. Божественныи же юноша присно желааше и помышляаше, како и коимъ ухыщреніемъ мира избѣжати и от всѣхъ къ Богу упразднитися" [2]). Изъ устныхъ разсказовъ и изъ книгъ Александръ зналъ о существованіи монастыря на островѣ Валаамѣ и о лицахъ, предающихся тамъ безпрерывной, подвижнической жизни. Туда между прочимъ и направляла Александра его жаждущая подвиговъ душа [3]). „И се яко богом подвигнути суще, пріидоша етери иноцы честныя обители валамскаго монастыря...., и близь же отту сущихъ села родитель божественнаго отрока прилучися имъ витати у нѣкоего христолюбива мужа, тако же и сему божественному юноши при-

[1]) Житіе Діонисія Глушицкаго въ Сборникѣ Новгород. Соф. библ. № 1491, л. 15 обор. 16.

[2]) Житіе Александра Свирскаго въ Сборникѣ Новг. Соф. библ. № 1491, л. 260 обор. Сравн. то-же житіе въ Сборникѣ той же библіотеки № 1424, л. 275 обор., 276.

[3]) Житіе Александра Свирскаго въ Сборникѣ Новгородской Софійск. библ. № 1491, л. 260 обор., 261; № 1424, л. 276.

лучися мимо весь тую проходити, идеже мниси тіи витааху“ [1]). Встрѣча эта имѣла большое значеніе не только для самого Александра, но и для всего того семейства, къ которому онъ принадлежалъ. Иноки весьма много разсказывали Александру о Валаамскомъ монастырѣ, объ инокахъ, предающихся тамъ подвижнической жизни, о превосходствѣ ихъ жизни предъ жизнью брачною, семейною, мірскою въ дѣлѣ спасенія и такъ плѣнили его своими разсказами, что онъ обратился къ одному изъ иноковъ съ такими словами: „что же азъ сотворю честныи отче и како возмоглъ быхъ убѣжати многомятежнаго мира сего житія и таковыя сподобитися, егда и коли родители мои въсхотять браку причетати мя и любо плотіемъ удръжанъ не достигнути таковаго житія, и ни едино день хотѣлъ быхъ к тому пребывати, да не како любосластіе мира сего ко мнѣ коснувшися и, не хотящу ми, отвлечетъ душю мою таковыя любве, ангельскаго житія, яко же учити отче честныи, хотѣлъ же быхъ бѣжати и пути не видѣ [2])“... „Старецъ же, восприимъ слово, глагола блаженному: о чада желанная есть любы родитель и съоузъ естества не рѣшима, но убо владыка и сихъ удобь преобидѣти повелѣваетъ и крестъ взяти на раму и тому усердно послѣдовати“ [3]), но на просьбы Александра взять его съ собою не согласился, сказавъ: „нам нѣсть се игумени повелѣно, еже отъ родитель чадъ отъимати и в монастырь отвозити“ [4]). Спустя нѣсколько времени, Александръ оставляетъ семью, родителей своихъ и подъ благовиднымъ предлогомъ удаляется въ монастырь. Примѣры жизни подвижниковъ, видѣнные имъ теперь во-очію, произвели окончательное рѣшеніе въ его судьбѣ и убѣдили его въ необходимости принять монашескій образъ для полученія желаемаго спасенія [5]). Затѣмъ Александръ убѣдилъ принять монашескій образъ своихъ родителей и своего роднаго брата [6]).

---

[1]) Сборникъ Новгородской Софійск. библіот. № 1491, л. 261; 276 обор. въ № 1424.

[2]) Сборники Новгор. Софійск. библ. № 1491, л. 262 обор.; № 1424, л. 276. обор., 277.

[3]) Сборники № 1491, л. 263; № 1424, л. 277 обор.

[4]) Сборники № 1491, л. 264; № 1424, л. 278.

[5]) Сборники № 1491, л. 266—270; № 1424, л. 279 обор., 282.

[6]) Сборники № 1491, л. 270—274 обор.; № 1424, л. 282 обор., 285. Необхо-

Сводя къ итогу все сказанное о вліяніи христіанства на брачную, семейную жизнь русскаго общества въ періодъ послѣ татарскаго ига, мы должны сдѣлать тотъ общій выводъ, что сильная и въ періодъ до-татарскаго ига аскетическая идея въ разсматриваемый нами періодъ времени усилилась еще болѣе и привела къ еще большему приниженію идеи семейной жизни, даже къ сомнѣнію въ возможности получить спасеніе въ бракѣ, въ семьѣ.

V.

До времени татарскаго нашествія двѣ силы господствовали въ понятіяхъ семейныхъ и заправляли распредѣленіемъ правъ и обязанностей членовъ семьи: вѣковыя преданія и установившіеся обычаи старины съ необыкновенно-высокою властью старшаго въ семьѣ и христіанскія понятія въ связи съ греко-римскими, византійскими узаконеніями и обычаями, утвердившія и санкціонировавшія собою эти вѣковые, самородные русскіе обычаи и преданія. Такимъ образомъ, уже до времени татарскаго ига въ семьѣ центромъ всѣхъ правъ, по отношенію къ которому все остальное въ семьѣ представлялось только имѣющимъ обязанность, былъ старшій членъ семьи, отецъ. Развившееся со времени татарскаго нашествія во всѣхъ сферахъ жизни и во всѣхъ слояхъ русскаго общества стремленіе къ безбрачной, иноческой жизни, къ монастырскимъ порядкамъ, которые проникли даже въ семью, въ понятія семейныя, нисколько не шло въ разрѣзъ съ двумя первыми силами, напротивъ укрѣпило ихъ.

Однимъ изъ числа главныхъ обѣтовъ, которые обыкновенно давали и даютъ при вступленіи въ монашество лица, изъявившія на то свое желаніе, всегда было безусловное послушаніе, безусловная покорность младшихъ старшимъ и всѣхъ—настоятелю монастыря. У Кирилла Туровскаго въ „Притчѣ о бѣлоризцѣ человѣцѣ и о

димо замѣтить, что житіе Александра Свирскаго съ повѣствованія объ удаленіи его изъ семьи, за исключеніемъ нѣкоторыхъ, весьма незначительныхъ, частностей, представляетъ собою почти дословную передачу житія св. Өеодосія, игумена Печерскаго, написаннаго препод. Несторомъ. См. это житіе въ «Чтеніяхъ въ Императорскомъ обществѣ исторіи и древностей россійскихъ» за 1858 г. кн. III, лист. 5—8.

мнишьствѣ, и о души и о покаяніи“ объ этомъ монашескомъ обѣтѣ говорится: „вся служба Аггельская и мнишская едина есть, они бо всю свою оставивше волю, но Божію и Игумeню повинуются повелѣнію“ [1]). Такого рода тенденція со времени татарскаго нашествія начала мало по малу переходить въ семью, въ порядки семейной жизни и въ дѣла взаимныхъ отношеній членовъ семьи. Каждую семью, каждый благоустроенный домъ, какъ мы уже видѣли, старались сдѣлать монастыремъ въ малыхъ размѣрахъ; членовъ семьи думали превратить въ братію монастыря. Наши древнія поученія, говоря о правахъ власти родительской въ семьѣ, характеризовали какъ самого родителя, такъ и власть его названіемъ, составляющимъ специфическую обязанность монастыря. Въ одномъ изъ нашихъ старинныхъ домостроевъ, озаглавленномъ: „поученіе избрано отъ всѣхъ книгъ“, есть между прочимъ такого рода обращеніе къ отцамъ семействъ и господамъ рабовъ: „вы есте игумени домовъ своихъ“ [2]). Въ другомъ же изъ старинныхъ нашихъ домостроевъ, который находится въ рукописи XIV вѣка, но происхожденіе котораго покойный Погодинъ относилъ ко времени до-татарскаго ига [3]), власть старшаго члена, главы семьи названа, по высотѣ нравственной и религіозной, властью апостольскою. „Ты бо еси“, обращается неизвѣстный составитель слова „о челяди“ къ главѣ семьи, „яко и Апостолъ дому своему“ [4]).

Изъ такихъ наименованій старшаго члена, главы семьи можно уже отчасти заключать и о томъ назначеніи, какое онъ, по воззрѣніямъ тогдашняго времени, долженъ былъ имѣть по отношенію ко всей семьѣ, ко всѣмъ ея членамъ. Именно: онъ разсматривался съ точки зрѣнія того времени не какъ отецъ только своихъ дѣтей, не какъ только мужъ своей жены, но и какъ высшій руководитель въ нравственныхъ и религіозныхъ вопросахъ и дѣлахъ всей семьи,

---

[1]) Памятники россійской словесности XII в., 128.

[2]) Забѣлинъ, Домашній бытъ русскихъ царицъ въ XVI и XVII ст., 43.

[3]) Москвитянинъ, 1851 г. № VI, кн. 2. Подстрочное примѣчаніе на стр. 125—126.

[4]) Тамъ же, 127 — 128 стр.; ср. Буслаевъ, Историческая христоматія церковно-славянскаго языка, 480.

считался какъ бы патріархомъ, первосвященникомъ, въ рукахъ котораго должно было сосредоточиваться все относящееся до житейскихъ забота, нравственности и религіи семьи. Въ этомъ собственно и заключались „игуменскія“, „апостольскія“ права и обязанности главы по отношенію ко всѣмъ остальнымъ членамъ семьи. Сообразно же съ ученіемъ объ игуменствѣ и апостольствѣ главы семьи-отца опредѣлялись и располагались его права и обязанности по отношенію ко всей семьѣ. Глава семьи—отецъ, подобно настоятелю монастыря, представлялся однимъ полномочнымъ лицемъ въ семьѣ, отвѣтственнымъ съ нравственной и религіозной стороны за всѣ дѣла, поступки и преступленія членовъ семьи, какъ бы братіи монастыря. Глава семьи-отецъ совмѣщалъ въ своемъ лицѣ и всѣ права игумена съ безусловною властью надъ братіей. Двадцать первая глава Домостроя, возлагая на главу семьи отвѣтственность за всѣхъ членовъ семьи предъ Богомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ передаетъ главѣ семьи и всю полноту власти надъ семьею, не исключая даже и жены. Глава эта, озаглавленная: „наказъ мужу и женѣ и людемъ и дѣтемъ: како лѣпо быти имъ“, говоритъ о главѣ семьи:

„Да самому себе, государю, и жену и дѣтей и домочадцевъ своихъ учити: не красти, не блясти, не солгати, не оклеветати, не завидѣти... А домочадцовъ своихъ уча страху Божію и всякой добродѣтели... Аще ли небреженіемъ и нерадѣніемъ, самъ, или жена мужнимъ ненаказаніемъ, согрѣшитъ, или что злотворитъ; и вси домочадцы: мужи и жены и дѣти государевымъ ненаказаніемъ, каковъ грѣхъ, или что зло творятъ, или брань, или татьбу, или блудъ: всѣ вкупѣ по дѣломъ своимъ пріимутъ... А себѣ большій вѣнецъ пріимеши, понеже не о себѣ единомъ попеченіе имѣя къ Богу, но и сущихъ съ собою введе въ жизнь вѣчную“ [1]).

Глава XXXIX Домостроя своими наставленіями дополняетъ нарисованную въ XXI главѣ картину великой отвѣтственности главы семьи предъ Богомъ за всѣхъ остальныхъ членовъ семьи, равно какъ и картину правъ и власти главы семьи надъ всею семьею.

«Аще мужъ самъ», читаемъ въ этой главѣ, «того не творитъ, что въ сей памяти писано и жены не учитъ, и домъ свой не по Бозѣ строитъ, и

---

[1]) Домострой, 30. Сравн. Посланіе митр. Фотія въ кіево-печерскій монастырь объ иноческихъ обязанностяхъ въ «Дополненіяхъ къ актамъ историческимъ» I, 318—319.

о своей души не радить, и людей своих по сему писанію не учить, и онъ самъ погубленъ въ семъ вѣцѣ и въ будущемъ, и домъ свой погубитъ и прочихъ съ собою. Аще ли добрый мужъ о своемъ спасеніи радитъ, и жену и чадъ своихъ наказуетъ, тако же и домочадцевъ своихъ всякому страху Божію учитъ, и законному христіанскому жительству..., милость Божію получитъ» [1]).

Въ спискѣ Домостроя, которымъ между прочимъ пользовался Забѣлинъ, отмѣченъ особый наказъ: „о мирскомъ строеніи, како жити православнымъ христіаномъ въ миру съ женами и съ дѣтьми и съ домочадцы и ихъ наказывати и учити и страхомъ спасати и грозою претити и во всякихъ дѣлахъ беречи, душевныхъ и тѣлесныхъ, чистымъ быти, и во всемъ самому стражу надъ ними быти и о нихъ пещися, аки о своихъ удѣхъ“. Въ этомъ наказѣ сущность великой нравственной отвѣтственности главы семьи и проистекавшая отсюда власть его по отношенію ко всѣмъ остальнымъ членамъ семьи резюмирована слѣдующимъ образомъ: „Господу рекшу: будета оба въ плоть едину. Апостолу рекшу: аще страждетъ единъ удъ, то вси уды съ нимъ страждутъ. Тако же и ты, не о себѣ единомъ пецыся, но о женѣ, и о чадѣхъ своихъ и о прочихъ и о послѣднихъ домочадцѣхъ — вси бо есмы связаны единою вѣрою къ Богу; съ добрымъ симъ прилежаніемъ имѣй любовь ко всѣмъ въ Бозѣ живущимъ и око сердечное взирающе къ Богу и будеши сосудъ избранъ, не себе единаго несый къ Богу, но многи“ [2])...

Въ одномъ изъ сборниковъ Новгородской Софійской библіотеки между прочимъ представляется слѣдующее руководительное правило для родителей по отношенію къ дѣтямъ: „родители да наказуютъ своя чада въ страсѣ Божіи... Любя и родители своего сына прилѣжно да наказуютъ его“ [3]). Въ „словѣ полезномъ нѣкоего отца къ сыну своему“, помѣщенномъ въ рукописной Четьи-Минеѣ той же библіотеки, между прочимъ находится изложеніе „самаго принципа всѣхъ отношеній главы семьи—отца къ дѣтямъ. „Сыну мои

---

[1]) Домострой, 69. Сравн. Дополн. къ актамъ историческимъ, I, 320; ср. Духовную грамоту Іосифа Волоцкаго въ Четьи-Минеѣ Макарія. Сентябрь. 563—566.

[2]) Забѣлинъ, Домашній бытъ русскихъ царицъ въ XVI и XVII столѣт., 44.

[3]) Сборникъ Новгородской Соф. библ. № 1466, л. 107 обор.

и чадо мое!" читаемъ здѣсь, „приклони ухо и послушаи отца своего, сказующаго ти спасеная. Чадо, приближи разумы сердца своего и внуши глаголы родившаго тя, не суть бо на вредъ души твоеи, нъ аще разумънѣ пріимеши я, то к царству небесному вожь ти будеть" [1]). Въ домостроѣ, принадлежащемъ къ XV вѣку и надписывающемся въ рукописи такимъ образомъ: „поученье отъ святыхъ отъ мужи христолюбцы внимаіте глаголы всякому наказанію отца своего, еже рече къ сыну своему" [2]), предлагаются слѣдующія наставленія относительно правъ и власти отца надъ дѣтьми, — наставленія, имѣющія въ первоначальной своей основѣ библейско-христіанскую почву: „чадо, сына своего отъ дѣтьства укроти, да на старость почтеть тя; аще не укротишь, преж дней своихъ смирить тя [3]); чадо, сына своего на вздержаніе учи, ему же поучишь, въ томъ пребудеть" [4]).

Указанный домострой между прочимъ находится въ рукописномъ сборникѣ Румянцевскаго музеума, относящемся къ XIV или по крайней мѣрѣ къ началу XV в. Въ этомъ сборникѣ домострой озаглавленъ „поученіемъ отъ святыхъ книгъ о чадѣхъ". Развиваясь далѣе, „поученіе отъ святыхъ книгъ о чадѣхъ" превратилось въ „слово о притче и о наказаніи дѣтей къ родителемъ", которое преподаетъ уже болѣе сильное, обстоятельное, снабженное историческими свидѣтельствами наставленіе по поводу отношеній и власти отца и обнаруженія этой власти надъ дѣтьми.

«Человѣцы», читаемъ въ этомъ словѣ, «внемлите извѣстно о глаголенныхъ, наказуйте измлада дѣти своя, глаголеть бо божія премудрость: лю-

---

[1]) Рукописная Четьи-Минея той-же библ. № 1385, л. 184.

[2]) Поученіе это, принадлежащее, по характеру своему, къ стариннымъ русскимъ домостроямъ, прежде всего было напечатано Пыпинымъ въ «Отечественныхъ Запискахъ» за 1865 г., затѣмъ Буслаевымъ въ его Хрестоматіи церковно-славянскаго языка. Востоковъ полагаетъ, что это поученіе есть чисто русское произведеніе, всецѣло принадлежащее перу русскаго писателя (Востоковъ, Описаніе Румянцевскаго музеума, 31).

[3]) Буслаевъ, Христоматія церковно-славянскаго языка, 673 ст. Эти слова поученія представляютъ собою не что иное, какъ вольную передачу 11 и 12 стих. XXX главы книги Премудрости Іисуса, сына Сирахова.

[4]) Буслаевъ, Тамъ же, 674. Сравн. Премудрости Іисуса, сына Сирахова, гл. XXX, ст. 1, 2, 13 и пр.

бяй сына своего жезла нань не щадить, наказай его въ юности, да на старость покоитъ тя. Аще ли изъмлада не накажеши, и то, ожесточивъ, не повиниттися, глаголеть же въ четырехъ и царствiихъ, рече сице: Иерей бо нѣкто именемъ Лии, смиренъ и кротокъ велми, имяше сына два, ею же не казняше, аще и злое творяще, не на страхъ Божiй учаше, но волю бяше имъ далъ. Она же въ буести и въ наказанiи все зло творяста. И рече Богъ къ Ильи, понеже не наказа сына своего, да оба умрета сына твоа отъ меча, и ты самъ и весь домъ твои злѣ погибнеть сыну дѣля твоею. Слышите, братiе, аще богоугодно поживеть, но иже дѣти страху Божiю не наказа, за то погибе. Да аще въ ветсѣмъ законѣ то бысть, а мы что прiимемъ въ новомъ законѣ живуще, аще не накажемъ дѣтей своихъ. Златословесный бо глаголеть: аще кто дѣтей своихъ не учить страху и воли Божiей, то лютѣе разбойникъ осудится, убiйца бо тѣло умертвить, а родители аще не учать, то душу погубять. Но мы, братiе и сестры, наказаите измлада дѣти своа на законъ Божiй, да страхъ Божiй вкоренится въ нихъ. Аще не послушаеть тебѣ твое дитя, то не пощади, якоже милосердость божiа глаголеть: шесть разъ или двѣнадцать сыну и дщери; аще вина зла, то двадцать ранъ плетiю»... «Не озлобляй наказуа дѣти своа, аще бьеши жезломъ, не умреть, но паче здравие будеть, душу бо спасеши, аще накажеши... Любяй же сына своего, учащай раны, да послѣднемъ възвелишися въ средѣ знаемыхъ похвалу прiимеши, въспита и дѣтище в наказанiи, да обрящеши славу и благословенiе отъ Бога. Не дай же въ юности воли дѣтищу, но казни, донележе ростетъ; егда же ожесточаетъ, не повинеттися, и будетъ ти досада отъ него люта, и болѣзнь души, и скорбь не мала, и тъщета домови, и погибель имѣнiю, укоръ отъ сусѣдъ, посмѣхъ предъ врагы, предъ властели платежъ и зла досада. Да того дѣля братiе и сестры наказуйте дѣти своя а не словом токмо, и раною, да нынѣ не прiиметь про нихъ отъ людей сорома, а въ будущемъ вѣцѣ мука и съ ними» [1]).

Такiя грозныя предписанiя отцамъ семействъ относительно ихъ дѣтей должны были производить чрезвычайно сильное влiянiе на дѣйствительныя отношенiя отцевъ къ дѣтямъ, на значенiе и на степень проявленiя ихъ отеческой власти надъ послѣдними. Русское общество, какъ и слѣдовало по естественному ходу событiй, въ эпоху всеобщей мрачной настроенности, какою было на Руси время послѣ татарскаго ига, стремилось и въ жизнь про-

---

[1]) Сборникъ Новгородской Соф. библ. № 1457, л. 190—192. Сравн. Горскаго и Невоструева, Описанiе рукопис. Моск. Синод. библ. II, 3, 61—62.

водить подходящія подъ общую настроенность идеи. Идея строгости отношеній, безусловной власти отца надъ дѣтьми, имѣвшая основаніе въ самородныхъ славяно-русскихъ понятіяхъ и поддерживавшаяся религіозно-нравственнымъ авторитетомъ, какъ нельзя болѣе гармонировала съ внутреннею настроенностью всего тогдашняго русскаго общества. Этимъ, кажется, всего вѣроятнѣе можно объяснять тотъ замѣчательный историческій фактъ, что нашъ Домострой, въ которомъ, на основаніи всей суммы извѣстныхъ и господствовавшихъ въ русскомъ обществѣ понятій, изложенъ какъ бы цѣлый кодексъ правилъ для всевозможныхъ случаевъ жизненныхъ отношеній, ничего болѣе не могъ положить въ основу, въ идеалъ отношеній отца къ дѣтямъ, какъ только тѣ же грозныя предписанія и наставленія, которыя проповѣдуются въ „словѣ о причте и о наказаніи дѣтей къ родителемъ“ и которыя почти всецѣло заимствованы изъ грозныхъ и неумолимыхъ, по самому принципу, правилъ и законоположеній ветхозавѣтныхъ [1]). Домострой весь принципъ отношеній отца къ дѣтямъ сводитъ къ одному только страху, какъ объ этомъ можно заключать уже изъ одного заглавія XVII его главы: „како учити дѣти и страхомъ спасати“. Развивая эту общую мысль о необходимости страха въ отношеніяхъ отца къ дѣтямъ, Домострой идетъ дальше слова „о причте и о наказаніи дѣтей къ родителемъ“ въ строгости и сухости нормы отношеній отеческихъ.

«Казни сына своего», прямо поучаетъ Домострой, „отъ юности его, и покоитъ тя на старость твою... Не ослабляй бія младенца: аще бо жезломъ біеши его, не умретъ, но здравіе будетъ... Дщерь ли имаши: положи на нихъ грозу свою... Любя же сына, учащай ему раны, да послѣди о немъ възвѣселишися. Казни сына твоего измлада и порадуешися о немъ въ мужествѣ: и посреди злыхъ похвалишися, и зависть пріимутъ враги твоя. Воспитай дѣтище съ прещеніемъ... Не смѣйся къ нему, игры творя: въ малѣ бо ослабиши, въ велицѣ поболиши, скорбя; и послѣ же яко оскомины твориши души твоей. И не дажь ему власти въ юности, но сокруши ему ребра, до нележе ростетъ, а ожесточавъ, не повинеттися» [2])...

---

[1]) Книга Премудрости Іисуса, сына Сирахова, XXX гл.

[2]) Домострой, 24. Сравн. того же Домостроя гл. XV, 21—28.

При такомъ идеалѣ отношеній отца къ дѣтямъ, въ основу котораго полагались строгія предписанія и порядки еврейскаго ветхозавѣтнаго закона, основанныя преимущественно на страхѣ, неудивительно, что старинные русскіе домострои отстраняли любовь, сердечность въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Въ одномъ изъ указанныхъ уже нами древнихъ домостроевъ, извѣстномъ подъ именемъ „поученія отъ святыхъ отъ мужи христолюбцы“, почтеніе, но не любовь, сына къ отцу между прочимъ сводится до такихъ житейскихъ, грубо прозаическихъ мотивовъ: „чадо, отца своего почти“, читаемъ здѣсь, „яко весь стязание оставляеть тебѣ“ [1]).

Если представить въ общей формулѣ ту норму отношеній между отцемъ семейства и его дѣтьми, какая должна была установиться на практикѣ, въ жизни русскаго общества по господствующимъ понятіямъ разсматриваемаго нами времени, то эта формула будетъ весьма проста и несложна. Отецъ, по отношенію къ дѣтямъ, мыслился и представлялся, сообразно еврейскимъ, ветхозавѣтнымъ понятіямъ, отцемъ въ смыслѣ патріархальномъ, т. е. полноправнымъ и полновластнымъ господиномъ. Онъ былъ верховнымъ и единственнымъ рѣшителемъ судебъ своихъ дѣтей, потому что одинъ представлялся съ нравственной стороны отвѣтственнымъ предъ Богомъ лицомъ за всю семью. „Всякому родителю подобаетъ сына своего женити, егда скончается возрасту пятнадцать лѣтъ, а дщери двѣнадцать, се бо есть законъ истинный. Аще ли небреженіемъ родитель преидуть лѣта взаконеная сыну і дщери и случится единому соблудить от них, то сей грѣх на родителехъ есть“ [2]).

Закрѣпляя власть главы семьи-отца надъ дѣтьми, власть неограниченную, безусловную, всѣ русскіе домострои предѣломъ отеческой власти по отношенію къ дѣтямъ, жившимъ въ семьѣ отца, ставили только смерть этого послѣдняго. До самой своей смерти глава семьи-отецъ считался полнымъ господиномъ во всей своей

---

[1]) Буслаевъ, Христоматія церковно-славянскаго языка, 24—25.

[2]) Сборникъ Новгородской Софійской библіотеки № 1466, л. 172; ср. Посланіе Іосифа Волоцкаго къ вельможѣ, рабъ котораго бѣжалъ въ Волоколамскій монастырь, у Хрущова въ его «Изслѣдованіи о сочиненіяхъ Іосифа Санина», 90—93.

семьѣ и во всѣхъ дѣлахъ семейной жизни, лицомъ, имѣющимъ право „казнить“ и „миловать“ своихъ дѣтей. Въ силу этого то наши домострои проповѣдывали дѣтямъ полнѣйшую покорность по отношенію къ отцамъ, чтобы этою безграничною покорностью съ своей стороны заслужить себѣ не любовь въ строго христіанскомъ смыслѣ, которая была не въ принципѣ домостроевъ, боявшихся низвести отцевъ съ ихъ недосягаемой высоты [1]), но благорасположеніе и милость отца, а чрезъ это — сдѣлаться, по смерти его, полнѣйшимъ наслѣдникомъ всѣхъ его правъ и всего его имущества. Понятія о законности и необходимости полной и безграничной отеческой власти, которая надъ жившими въ семьѣ отца дѣтьми должна была во всей своей силѣ царить до самой смерти родителей, понятія о необходимости безусловной покорности, полнѣйшаго повиновенія дѣтей родителямъ такъ глубоко вошли въ плоть и кровь всего русскаго общества разсматриваемаго нами времени, такъ утвердились въ сознаніи народномъ, что измѣненія этихъ понятій и установившихся, на основаніи этихъ понятій, дѣйствительныхъ отношеній наши предки не могли допустить въ здравомыслящемъ человѣкѣ. Въ этомъ именно послѣднемъ смыслѣ, т. е. отсутствіемъ ума и здравомыслія въ человѣкѣ, и объясняется несчастная и неудачная попытка „молодца“ высвободиться изъ-подъ вліянія отеческой власти, нежеланіе повиноваться и покоряться родителямъ [2]) въ одномъ изъ народнѣйшихъ по духу русскихъ произведеній, въ „Повѣсти о горѣ и злосчастіи“ [3]). Съ точки зрѣнія разсматривае-

---

[1]) Домострой, 24.

[2]) Памятники старинной русской литературы, издаваемые подъ редакціею Костомарова. Спб. 1860 г. Вып. 1, 2.

«Молодецъ былъ въ то время се малъ и глупъ,
«Не въ полномъ разумѣ, и не совершенъ разумомъ,
«Своему отцу стыдно покоритися,
«И матери поклонитися,
«А хотѣлъ жити, какъ ему любо».

[3]) Произведеніе это, открытое Пыпинымъ въ одномъ изъ рукописныхъ сборниковъ конца XVII в., записано здѣсь подъ названіемъ: «Повѣсть о Горѣ и Злосчастіи, какъ Горе-Злосчастіе довело молодца въ иноческій чинъ». По нѣкоторымъ опискамъ, встрѣчающимся въ этой повѣсти, и по поправкамъ, изъ которыхъ нѣкоторыя сдѣланы тою же самою рукою, которою писана самая повѣсть,

маго нами времени такого рода понятія были вполнѣ естественны. При неразвитости и слабомъ нравственномъ сознаніи русскаго общества того времени, при недостаткѣ точно формулированныхъ опредѣленій юридическихъ, отеческая власть въ семьѣ вообще и надъ дѣтьми въ частности представлялась почти единственною сдерживающею и упорядочивающею, такъ сказать естественно-нравственною силою, которая въ состояніи была регулировать семью, поддерживать извѣстную норму отношеній членовъ семьи одного къ другому и давать надлежащій порядокъ поведенію и жизни каждаго отдѣльнаго члена семьи. Разсматриваемая нами „Повѣсть о горѣ и злосчастіи“ прямо поставляетъ безпутную и безнравственную жизнь „молодца“ въ связь съ неповиновеніемъ родительской власти, съ ослушаніемъ отеческой воли и вообще съ оставленіемъ отеческой семьи ради своего безграничнаго произвола [1]).

Такимъ образомъ, и по книжному ученію, и по народному убѣжденію, власть родительская вообще и отеческая въ особенности безусловно должна была царить надъ дѣтьми и безусловно выполняться дѣтьми до тѣхъ поръ, пока они не выдѣлялись изъ семьи отца въ качествѣ самостоятельныхъ членовъ, родоначальниковъ своей собственной семьи. Бѣды, Горе-злосчастное, всюду преслѣдовавшія „молодца“ послѣ разрыва его съ семьею отца, преслѣдовали его конечно не за самый нисколько не преступный фактъ выдѣленія изъ семьи, но за то, что

Костомаровъ заключаетъ, что въ XVII в. эта повѣсть списана съ другаго списка. Философскій же тонъ и стройность изложенія показываютъ въ ней не чисто народное и по внѣшней формѣ произведеніе, а сочиненное. Если же это сочиненіе, то его простота и отсутствіе напыщенной риторики, которой едвали могъ избѣжать русскій грамотѣй XVII в. описывая предметъ нравственно-религіознаго содержанія, побуждаютъ предполагать, что оно составлено раньше XVII в. (См. объяснительную записку къ Горю-Злосчастію, 9).

[1]) Памятники старинной русской литературы, 4:

«Скажу я вамъ про свою нужду великую,
«Про свое ослушаніе, родительское,
«И про питье кабацкое,
«Про чашу медвяную,
«Про лестное питіе пьяное,
«Я какъ принялся за питье за пьяное,
«Ослушался азъ своего отца и матери».

Сравн. тамъ же, 2—3, 6—7.

онъ выдѣлился изъ семьи отца, не по семейнымъ своимъ дѣламъ, а только по желанію вырваться изъ отеческой семьи, жить внѣ сдерживающей власти отеческой. По тогдашнимъ понятіямъ и убѣжденіямъ русскаго общества, въ одномъ только случаѣ сынъ могъ выдѣлиться изъ семьи, могъ высвободиться изъ-подъ власти и воли отеческой, не основывая своей собственной, отдѣльной семьи,—это тогда, когда онъ изъявлялъ желаніе поступить въ монастырь [1]).

Книжное ученіе, основанное попреимуществу на библейско-церковной почвѣ, и народное убѣжденіе о необходимости и нравственно-естественной законности полной и безусловной власти отеческой надъ дѣтьми, жившими въ семьѣ отца, оказались къ XVI вѣку настолько сильными, дѣйствительными и всеобщими, что ихъ сила и значеніе отразились даже въ тогдашнемъ русскомъ законодательствѣ. Въ юридическомъ памятникѣ, современномъ появленію Домостроя, въ „Судебникѣ государя царя и великаго князя Іоанна Васильевича“ встрѣчается, сравнительно съ предшествующимъ періодомъ, новость, которая въ сильной степени характеризуетъ господствовавшія въ тогдашнемъ русскомъ обществѣ понятія о значеніи отца въ семьѣ, о степени его власти по отношенію къ дѣтямъ. Судебникъ Іоанна IV признаетъ за отцами семействъ право продавать дѣтей своихъ въ холопство [2]),—право, по всѣмъ призна-

[1]) Памятники старинной русской литературы, 8.

[2]) Судебникъ царя Іоанна Васильевича, 76 статья, 51 стр. Нельзя не сознаться, что 76 статьею Судебника не прямо предоставляется родителямъ право и власть продавать дѣтей своихъ въ холопство, но это право само собою вытекаетъ, какъ неизбѣжный логическій выводъ изъ самой постановки и смысла статьи. Статья эта говоритъ:... «а полному и докладному холопу сына своего свободнаго, который ся у него родилъ до холопства, не продати, а продастся онъ самъ кому хочетъ, томужъ ли государю, или иному, кому хочетъ, а отцу его и матери у полныя не стояти, и изъ холопства не взяти, потому что отецъ его и мати въ холопахъ, да и въ полныхъ и въ докладныхъ то писати, что у него отецъ и мати есть, а у полныя не стояли, потому что сами въ холопахъ.—А у кого отецъ во черницахъ, или мати во черницахъ, и тому отцу или матери у своего сына или дочери у полныя и докладныя не стояти жъ, и изъ холопства не взяти, а въ полные и докладные писати, что отецъ и мать у него есть, а у полной и докладной потому не стояли, что они въ черицахъ: и не продавать имъ дѣтей своихъ; продастся самъ, кому хочетъ». Такимъ образомъ указанною статьею Судебника запрещалось продавать въ холопство свободныхъ дѣ-

какъ, непрактиковавшееся въ древней Руси до-татарскаго ига. Герберштейнъ въ своихъ „Запискахъ о Московіи“ говоритъ о правахъ и власти отца продавать своихъ дѣтей въ рабство, какъ о самомъ обыкновенномъ и укоренившемся изстари русскомъ обычаѣ. „Если“, говоритъ Герберштейнъ, „отецъ продастъ сына, какъ это въ обычаѣ, и сынъ какимъ нибудь образомъ сдѣлается, наконецъ, свободнымъ, то отецъ, по праву отцовской власти, во второй разъ можетъ продать его. Послѣ же четвертой продажи онъ не имѣетъ больше права надъ сыномъ“ [1]). Правда, Неволинъ подвергаетъ сомнѣнію справедливость этого извѣстія Герберштейна, полагая, что Герберштейнъ западное, римское установленіе, по которому отецъ до трехъ разъ имѣлъ право продавать своего сына въ рабство, перенесъ въ Россію [2]). Но собственно говоря, это соображеніе Неволина не подрываетъ вѣры въ дѣйствительность самаго права отца продавать своихъ дѣтей въ рабство, а направляется только противъ возможности и дѣйствительности права отца до трехъ разъ продавать сына.

Переходя къ опредѣленію положенія дочери въ общей нормѣ семейныхъ порядковъ и отношеній, необходимо прежде всего замѣтить, что всѣ права власти отеческой по отношенію къ сыновьямъ и обязанности сыновей по отношенію къ отцу, которыя проповѣдывались въ книжной литературѣ, существовали въ тогдашнихъ понятіяхъ народа и прилагались къ практикѣ, въ дѣйствительной жизни, оставались во всей своей силѣ и по отношенію къ дочерямъ, жившимъ въ семьѣ отца до выхода ихъ замужъ. Но при этомъ права власти отеческой, общей по отношенію ко всѣмъ дѣтямъ, безъ различія пола, въ частности по отношенію къ дочерямъ усиливались, равно какъ и самое положеніе дочерей въ семьѣ отца до ихъ за-

---

тей только холопамъ и монахамъ, и свидѣтельства такихъ лицъ о записи дѣтей въ холопство признавались безсильными и незаконными по причинѣ ихъ собственнаго положенія. Между тѣмъ самый естественный выводъ изъ этой статьи долженъ быть тотъ, что не будь холопъ холопомъ, а чернецъ чернецомъ, они, значитъ, могли бы продать дѣтей своихъ въ рабство, и свидѣтельства о записи продажи дѣтей въ такомъ случаѣ имѣли бы полнѣйшую законную силу.

[1]) Герберштейнъ, Записки о Московіи, 76.

[2]) Неволинъ, Исторія россійскихъ гражданскихъ законовъ, I, 324—325.

мужества дѣлалось замкнутѣе въ силу господствовавшихъ во всемъ тогдашнемъ русскомъ обществѣ понятій и убѣжденій касательно самаго существа женской личности, несочувственно относившейся къ женщинамъ и въ особенности къ обаянію женской красоты. И тогда какъ сыновья, находясь подъ властью отеческою, безправные предъ отцомъ въ дѣлахъ, касавшихся семьи, не могшіе располагать, по господствовавшимъ понятіямъ и сложившейся практикѣ, своею свободою „какъ имъ любо" [1]), все-таки могли пользоваться, по самымъ условіямъ ихъ пола, случаемъ иногда располагать своею свободою, хотя и непризнанною юридически, внѣ семьи и отчаго дома,—незамужняя дочь лишена была и этой послѣдней возможности отвести, такъ сказать, свою душу непризнанною волею, свободою. Наша литература, особенно со времени татарскаго нашествія, такъ сильно направлялась противъ женщинъ, такъ много говорила о соблазнахъ, производимыхъ въ людяхъ женскою красотою, какою въ особенности должна была считаться красота незамужней женщины, что русскіе люди изъ высшаго и наиболѣе достаточнаго класса тогдашняго общества стали по возможности удалять дочерей своихъ отъ всякаго внѣшняго вліянія, отъ всякаго общенія съ свѣтомъ—міромъ. Предполагаемую заразу, которую будто бы женщина вообще и незамужняя женщина по преимуществу производила въ обществѣ мужчинъ, достаточные русскіе люди, сообразно съ господствовавшими понятіями и всѣмъ строемъ жизни, думали устранить порядками теремной жизни, при которыхъ женщина, особенно незамужняя, совершенно изолировалась отъ общества. Начало этимъ порядкамъ въ принципѣ по крайней мѣрѣ, если не на практикѣ, по всей вѣроятности положено было, какъ мы уже говорили, еще въ предшествующій періодъ до-татарскаго ига. Но въ то время, если они и существовали, какъ явленіе исключительное, частное, но не всеобще-русское, то не были установившимся обычаемъ. Въ настоящій же періодъ послѣ татарскаго ига порядки теремной жизни, узаконявшіе собою полную замкнутость женщинъ,

[1]) Повѣсть о горѣ-злосчастіи въ Памятникахъ старинной русской литературы, 1, 6.

полное ихъ удаленіе отъ міра, отъ общества мужчинъ, прочно и точно установились въ строго опредѣленное учрежденіе и сдѣлались въ семьѣ какимъ-то status in statu.

Если мы начнемъ искать основы этого учрежденія, то не ошибемся, сказавъ, что такую основу для нихъ дала аскетическая идея, направлявшаяся противъ женщинъ и противъ соблазна, производимаго ими въ обществѣ. Въ самомъ дѣлѣ монастырь, монастырскіе порядки служили въ то время, какъ мы видѣли, образцомъ для порядковъ семейной жизни. Между тѣмъ теремъ и монастырь имѣютъ съ внѣшней и даже внутренней стороны такъ много совпадающихъ чертъ, что невольно возникаетъ мысль о вліяніи одного изъ этихъ учрежденій на появленіе другаго. И такъ какъ монастырь появился на Руси раньше терема, то самъ собою разрѣшается вопросъ о томъ, которое изъ этихъ учрежденій повліяло на появленіе другаго. Общая и въ то же время самая главная черта сходства между теремомъ и монастыремъ, это непремѣнное и необходимое требованіе удаленія лицъ, заключившихся въ это учрежденіе, отъ общества, отъ міра для избѣжанія соблазновъ міра. Указанняя черта сходства такого рода, что можетъ разрѣшить въ положительномъ смыслѣ всякое сомнѣніе относительно возможности и достовѣрности вліянія монастырей на теремъ, въ особенности же—при сопоставленіи съ обстоятельствами разсматриваемаго нами времени. Извѣстно, что наиболѣе сильное развитіе терема, затворнической жизни женщинъ падало именно на то время, когда было наиболѣе сильное развитіе монастырей, монастырской жизни, когда монастыри, монастырскіе порядки и убѣжденія господствовали во всемъ русскомъ обществѣ, регулировали собою весь складъ и характеръ жизни общества и особенно сильно вліяли на семью. Обстоятельство это не могло быть случайнымъ, потому что совпаденіе развитія теремовъ и монастырей съ довольно вѣрною математическою точностью проходило чрезъ всю древнѣйшую русскую жизнь.

Къ XV—XVI в. порядки затворнической, теремной жизни, поддерживаемые съ необыкновенною строгостію по отношенію къ незамужнимъ женщинамъ, настолько прочно и сильно укоренились въ

средѣ высшаго и достаточнаго класса русскаго общества, что незамужняя женщина не могла показываться до самаго почти бракосочетанія даже женихамъ. Извѣстенъ напримѣръ слѣдующій историческій фактъ изъ разсматриваемаго нами времени. Въ 1498 г. римскій (австрійскій) императоръ Фридрихъ III отправилъ посла къ великому князю Іоанну III съ тою цѣлью, чтобы посолъ отъ лица императора сдѣлалъ предложеніе одной изъ дочерей великаго князя выйти замужъ за одного изъ родственниковъ императора. Посолъ прибылъ въ Москву и объявилъ свои полномочія. Когда же онъ при этомъ сталъ просить, чтобы ему позволено было видѣть дочерей великаго князя, то получилъ отъ приближенныхъ князя такой отвѣтъ, что великій князь не позволитъ видѣть своихъ дочерей никому прежде совершенія сватовства; того требуютъ принятые издавна на Руси обычаи [1]). Герберштейнъ же въ своихъ „Запискахъ о Московіи“ объ этихъ, принятыхъ издавна на Руси обычаяхъ прямо писалъ: до самаго совершенія сватовства „жениха не пускаютъ въ жилище невѣсты и если онъ станетъ просить, чтобы по крайней мѣрѣ ему можно было увидать ее, то родители обыкновенно отвѣчаютъ: „узнай, какова она, отъ другихъ, которые ее знаютъ“. Доступъ ему дается не прежде, какъ уже свадебный договоръ скрѣпленъ страхомъ огромнаго штрафа, такъ что женихъ не можетъ отказаться безъ большой пени, если бы онъ и хотѣлъ [2]). Послѣднее сообщеніе Герберштейна подтверждается между прочимъ и нашими отечественными памятниками [3]), а это усиливаетъ достовѣрность и всего того, что вообще говоритъ Герберштейнъ о положеніи незамужнихъ женщинъ въ ихъ затворѣ.

Но, устранивши, какъ казалось, порядками теремной жизни, полнымъ затворничествомъ женщинъ заражающее ихъ вліяніе на мужчинъ, соблазнъ, производимый ими, русское общество разсматриваемаго нами времени, воспитанное на книжныхъ аскетическихъ понятіяхъ, на монастырскихъ порядкахъ, не успокоилось на этомъ.

---

[1]) Соловьевъ, Исторія Россіи съ древнѣйшихъ временъ, V, 205; Терещенко, Бытъ русскаго народа, II, 37.

[2]) Герберштейнъ, Записки о Московіи, 73.

[3]) Акты юридическіе, I, № 393, ст. 418—419; № 396, ст. 420 и др.

въ полномъ удаленіи отъ міра, въ затворничествѣ женщинъ оно видѣло осуществленіе только одной половины задачи по отношенію къ женщинѣ. Существо женской личности для тогдашняго русскаго общества казалось все грѣхомъ, все соблазномъ даже само по себѣ и для себя. Поэтому, и по удаленіи женщинъ незамужнихъ въ теремъ, послѣ совершеннаго изолированія ихъ отъ свѣта, отъ общества мужчинъ, недремлющее вниманіе и попечительная заботливость нашихъ предковъ заняты были тѣмъ, какъ бы сохранить незамужнюю дочь чистою нравственно саму по себѣ, какъ бы предохранить ее отъ искушеній плоти и чувственности. Сложившееся къ тому времени книжное убѣжденіе о незамужней дочери было такого рода: „лучше есть кому имѣти козу на дворѣ, нежели дщерь велику не въ грозѣ. Коза бо по улицамъ ходитъ — млеко въ домъ приноситъ, а велія дщерь, если начнетъ часто изъ дому исходити, то велій срамъ и безчестіе отцу и матери и всему роду принесетъ“ [1]). Сообразно съ такимъ воззрѣніемъ на существо личности незамужней дочери мы въ памятникахъ разсматриваемаго времени встрѣчаемъ не менѣе замѣчательное наставленіе отцамъ семействъ относительно ихъ дочерей. „Аще кто васъ иметъ дщерь“, заповѣдывали книжники того времени, „и положи на ню грозу, да въ послушаніи ходитъ, да не свою волю пріиметъ, и въ неразумѣ прокудитъ дѣвьство свое и не сотворитъ тя знаемымъ твоимъ въ посмѣхъ и не посрамитъ тя предъ множествомъ народа. Аще бо отдаси дщерь свою бес порока, то велику добродѣтель предъ Богомъ сотворилъ еси, и отъ всѣхъ похваленъ будеши“ [2]). Подобнаго рода наставленія относительно дочерей незамужнихъ, выходившія изъ тогдашнихъ взглядовъ на самое существо женской личности, изъ опасенія за чистоту нравственности дочерей, были, какъ видно, настолько общеизвѣстны [3]) и настолько гармонировали съ

[1]) Забѣлинъ, Женщина по понятіямъ старинныхъ книжниковъ, въ Русскомъ Вѣстникѣ за 1857 г. IX, 26.

[2]) «Слово о злыхъ женахъ» въ Сборникѣ Новгор. Соф. библ. № 1490, л. 531 обор.; сравн. рукоп. «Измарагдъ» Московской синодальной библ. № 230 (см. Горскаго и Невоструева, «Описаніе рукописей Московской синодальной библ. II, 3, 61).

[3]) «Слово о притче и о наказаніи дѣтей къ родителемъ» въ Сборн. Новгор.

складомъ понятій и убѣжденій русскаго общества того времени, что ими не замедлилъ воспользоваться и самъ составитель Домостроя. Въ главѣ XVII Домострой проповѣдуетъ: „дщерь ли имаши: положи на нихъ грозу свою, соблюдеши я отъ тѣлесныхъ: да не посрамиши лица своего, да въ послушаніи ходитъ; да не свою волю пріимеши, и, въ неразуміи, проказитъ дѣвство свое и сотворитъ тя знаемымъ твоимъ въ посмѣхъ, и посрамятъ тя предъ множествомъ народа; аще бо отдаси дщерь свою безъ порока, то яко велико дѣло сотвориши, и посреди собора похвалишися: при концы не постонеши на ню“ [1]).

Столь труднымъ дѣломъ, подвигомъ въ своемъ родѣ, для отцовъ семейства считалось сохранить нравственную чистоту, цѣломудренность незамужней женщины! Само собою разумѣется, подобные взгляды на существо женской личности, въ связи съ тою нравственною отвѣтственностью, какую по воззрѣніямъ того времени каждый отецъ семейства имѣлъ за всѣ проступки своихъ дѣтей, заставляли отцовъ какъ можно строже наблюдать за тѣмъ, чтобы полное удаленіе отъ міра, затворничество и теремная жизнь незамужнихъ дочерей никѣмъ изъ мужчинъ не была нарушаема.

Семейное положеніе незамужнихъ дочерей въ средѣ простого народа русскаго-поселянъ и за этотъ періодъ времени отъ татарскаго нашествія, по самымъ условіямъ быта и жизни этого класса, само собою разумѣется, не могло быть такимъ, какимъ оно было въ средѣ высшаго и достаточнаго класса русскаго общества. Въ простомъ русскомъ народѣ не могло быть затворничества женщинъ вообще и въ частности—женщинъ незамужнихъ, не могло быть полнаго удаленія ихъ отъ міра, отъ общества. „Не изъ чего тутъ было строить особые терема, эти дѣвичьи крѣпости; да и съ своей стороны спасительная крестьянская работа постоянно заставляла сходиться, сближаться оба пола. А за тѣмъ уже свободно сходились

Соф. библ. № 1457, л. 191 обор.; ср. «Измарагдъ» Моск. синод. библ. № 230 (Горскаго и Невоструева, «Описаніе рукописей» II, 3, 61—62); «Слово отъ притчей къ родителемъ и чадомъ» и слово «о женахъ» у Забѣлина въ «Опытахъ изученія русскихъ древностей и исторіи», ч. I, 182 и 184.

[1]) Домострой, 24.

и въ часы отдыха—лѣтомъ на хороводы и всякаго рода игры, зимою на посидѣлки съ загадываніемъ загадокъ, разсказываніемъ сказокъ“ и т. под. [1]). Изъ свидѣтельствъ же посланія Памфила, игумена Елеазарова монастыря, Псковичамъ [2]), сходнаго съ нимъ учительнаго посланія Өеодосія, архіепископа Новгородскаго, въ Псковъ же [3]), Стоглава [4]) и Синопсиса [5]) узнаемъ, что религіозно-языческія празднества, на которыхъ происходило общеніе половъ и на которыхъ незамужнія женщины играли едвали не первенствующую роль, продолжали существовать, преимущественно въ средѣ простого народа, до самаго XVI вѣка.

Впрочемъ необходимо замѣтить, что мы не имѣемъ никакихъ прямыхъ и положительныхъ основаній въ памятникахъ разсматриваемаго нами времени заключать, что отправленіе языческихъ праздниковъ, на которыхъ происходило вольное и даже безнравственное общеніе половъ, продолжало еще быть въ это время на Руси повсемѣстнымъ. Скорѣе нужно думать, что къ разсматриваемому нами времени отправленіе этихъ празднествъ сдѣлалось уже явленіемъ исключительнымъ, свойственнымъ только нѣкоторымъ мѣстностямъ, преимущественно—сѣверной полосѣ Россіи. По крайней мѣрѣ здѣсь именно, на сѣверѣ, памятники указываютъ остатки языческихъ празднованій. Въ вопросѣ XXIV Стоглавъ между прочимъ слѣдующимъ образомъ характеризуетъ сущность языческихъ празднованій: „въ Русалье и Иванѣ дни, и въ навечеріе Рождества Христова и Крещенія, сходятся мужи и жены и дѣвицы на нощное плещеваніе и безчинный говоръ, на бѣсовскія пѣсни и плясаніе и на богомерзкія дѣла, и бываетъ отрокомъ оскверненіе и дѣвкамъ растлѣніе“ [6]). Празднества съ такимъ характеромъ рѣшительно были несогласны со всѣмъ строемъ христіанской жизни и нравственности, въ особенности же—съ господствовавшею въ раз-

---

[1]) Миллеръ, Опытъ историческаго обозрѣнія русской словесности, I, 120.
[2]) Дополненія къ актамъ историческимъ, I, 18; П. С. Р. Л. IV, 279.
[3]) Сборникъ Новгородской Софійской библ. № 1480, л. 104 обор., 107.
[4]) Стоглавъ, 216.
[5]) Синопсисъ, 48; сравн. П. С. Р. Л. II, 257.
[6]) Стоглавъ, 104.

сматриваемый періодъ времени аскетическою идеею. И вотъ уже Стоглавъ для совершеннаго уничтоженія подобнаго рода празднествъ проэктировалъ слѣдующую мѣру:

«По царской заповѣди, всѣмъ святителемъ коемуждо въ своемъ предѣлѣ, и по всѣмъ градомъ и селамъ разослати попомъ свои грамоты съ поученіемъ и съ великимъ запрещеніемъ, чтобъ одноличнo о Иванѣ дни, и въ навечеріи Рождества Христова, и на Крещеніе Господне, мужи и жены, и дѣвицы, на нощное плещеваніе и на безчинный говоръ, и на бѣсовскія пѣсни, и на плясанія, и на многія богомерзкія дѣла не сходилися, и таковыхъ древнихъ бѣснованій эллинскихъ не творити, и въ конецъ престали, занеже святыми отцы всѣ тѣ эллинскія ереси, по священнымъ правиламъ отречени быша» [1]).

Подъ совокупнымъ давленіемъ церковной и гражданской власти языческія празднества съ указаннымъ характеромъ, поддерживавшія вольное общеніе незамужнихъ женщинъ съ мужчинами, дѣйствительно начали выходить изъ обычной практики даже въ средѣ простого русскаго народа. Между тѣмъ, когда, подъ вліяніемъ всеобщей религіозной настроенности, книжные взгляды на женскую личность начали переходить мало по малу и въ среду простого русскаго народа [2]), голосъ высшей церковной власти и присоединившейся къ ней гражданской противъ непозволительнаго общенія половъ, происходившаго на языческихъ торжествахъ, долженъ былъ получить неотразимую силу нравственно-религіозной убѣдительности. Въ свою очередь опасность постояннаго нападенія со стороны татаръ и захвата врасплохъ гулявшихъ по волѣ женщинъ, въ період сильнаго господства на Руси татаръ, могла служить одною не изъ послѣднихъ причинъ къ началу того порядка вещей, что незамужнія дочери и въ средѣ крестьянъ въ разсматриваемое нами время теряютъ свою прежнюю вольность.

Положеніе незамужней дочери въ семьѣ отца и въ прежнее дохристіанское время, если смотрѣть на него съ современной юридической точки зрѣнія, вообще было самое неопредѣленное и такъ сказать безправное. На дочь незамужнюю и въ прежнее время

---

[1]) Стоглавъ, 104—105.

[2]) Сахаровъ, Сказанія русскаго народа, I, IV, 20, 1—4, 21—22; Кирѣевскій, Пѣсни, II, 8; III, 83, 86, 92.

смотрѣли въ семьѣ не какъ на постояннаго члена, а исключительно какъ на будущую жену мужа, какъ на такое слѣдовательно лицо, которое рано или поздно должно выйти изъ семьи отца въ чужую семью. Правда, христіанство еще въ до-татарскій періодъ дало дочери возможность получить право самостоятельной личности, но не въ семьѣ, а внѣ семьи и притомъ въ исключительномъ только случаѣ, въ случаѣ поступленія въ монастырь. Въ разсматриваемый нами періодъ послѣ-татарскаго ига христіанство также мало сдѣлало для увеличенія такъ сказать юридическихъ правъ незамужней дочери въ семьѣ отца. Періодъ времени послѣ-татарскаго ига, когда господствующими понятіями были понятія аскетическія, когда весь строй даже мірской, семейной жизни приспособлялся къ монастырскимъ порядкамъ и образцамъ, не могъ способствовать развитію какихъ бы то ни было правъ младшихъ членовъ семьи, могшихъ нарушать полновластіе, главенство старшаго члена семьи—отца. Отсюда представляется совершенно понятнымъ молчаніе Домостроя (въ которомъ представленъ идеалъ семейной жизни на основаніи всей суммы выработавшихся на Руси понятій и идей) относительно положенія, значенія и какихъ бы то ни было правъ незамужней дочери въ семьѣ отца. По крайней мѣрѣ Домострой относительно незамужней дочери почти ни о чемъ другомъ не говоритъ, какъ только о томъ, что дочь необходимо выдать замужъ съ „надѣлкомъ", т. е. съ приданымъ. Зато Домострой въ XVI главѣ даетъ наставленіе съ мельчайшими подробностями относительно самыхъ источниковъ для составленія этого приданаго.

«А у кого дочь родится», поучаетъ Домострой, «ино разсудные люди, отъ всякаго приплода откладываютъ на дочерь, на ея имя... Ино дочери растутъ, а страху Божію и вѣжству учатся: а приданое съ ними вдругъ прибываетъ; и какъ за мужь сговорятъ, ино все готово. А толко ранѣе хто о дѣтехъ не смышляетъ, да какъ за мужь давать, и въ ту пору все покупать: ино скорая женитва видомая работа. А по судбамъ Божіимъ толко та дочь преставится, ино ее надѣлкомъ поминаютъ: по ей души сорокоустъ, и милостыню изъ того даютъ. А толко иные дочери есть: такожъ о нихъ промышляти» [1]).

[1]) Домострой, 22—23.

Такимъ образомъ въ періодъ послѣ татарскаго ига сфера жизни и правъ незамужней дочери, ограниченная и въ прежній періодъ, была ограничена до minimum'а. Въ средѣ высшаго и достаточнаго класса русскаго общества въ разсматриваемый періодъ незамужнія дочери были совершенно отрѣзаны отъ свѣта и заключены въ теремъ подъ самый строгій надзоръ. Даже въ средѣ простаго русскаго народа въ это время также стали мало по малу, по возможности, ограничивать прежнюю свободу и открытую жизнь незамужнихъ женщинъ. Одну только сторону можно указать, какъ фактъ довольно сильнаго вліянія и воздѣйствія христіанства, христіанскаго принципа на положеніе дочери въ семьѣ отца въ періодъ послѣ татарскаго ига, именно—ту, что обычай давать за дочерью приданое при выходѣ ея замужъ, практиковавшійся на Руси еще до христіанства, сильно развившійся въ періодъ до-татарскаго ига подъ вліяніемъ христіанства и византійскихъ узаконеній, въ періодъ послѣ татарскаго ига возведенъ былъ почти въ положительный законъ. По крайней мѣрѣ существовавшая практика относительно выдачи дочерей съ приданымъ замужъ была сильна и всеобща и хотя въ разсматриваемый періодъ времени и сбивалась въ наставленіяхъ Домостроя на меркантильно-практическую, хозяйственную точку зрѣнія, полнымъ выразителемъ которой и былъ Домострой, но въ существѣ, въ основѣ своей имѣла христіанскій принципъ одинаковой любви родителей ко всѣмъ дѣтямъ. Принципъ этотъ въ памятникахъ разсматриваемаго нами времени иногда формулировался такимъ образомъ; „родители, иже аще своя чада не равно любятъ і наказуютъ, но едино любятъ, а другое ненавидятъ, или своя імѣнія неравно раздаютъ имъ, анаѳема“ [1]). Актомъ выраженія одинаковой любви родителей къ дѣтямъ по отношенію собственно къ дочерямъ и могло быть, съ точки зрѣнія Домостроя, приданое. И дѣйствительно, Домострой первѣйшею обязанностью и заботою родителей относительно своихъ дочерей поставляетъ то, чтобы, какъ мы уже видѣли, съ самаго ихъ рожденія копить для нихъ приданое. Въ данномъ случаѣ Домострой является настолько строгого по-

[1]) Сборникъ Новгородской Софійской библ. № 1466, л. 171 обор.

слѣдовательнымъ, что все приданое, назначенное для дочери, считаетъ полною ея собственностью, которою, въ случаѣ ея смерти, отецъ не имѣлъ права распоряжаться по собственному произволу. Именно: все имущество, назначенное въ приданое дочери, въ случаѣ ея смерти до выхода замужъ, должно было поступать не въ собственность всей семьи, но, какъ полная собственность умершей, оно, по Домострою, должно было все поступать на поминъ ея души: „по ей души сорокоустъ, и милостыню изъ того даютъ“ [1]). Что же касается самаго факта повсемѣстнаго существованія на Руси обычая въ періодъ послѣ татарскаго ига давать за дочерью приданое при выходѣ ея за мужъ, объ этомъ мы узнаемъ изъ свидѣтельства Герберштейна [2]) и изъ русскихъ юридическихъ памятниковъ [3]). Судя по этимъ послѣднимъ, мы имѣемъ полное право заключать, что къ первой половинѣ XVI вѣка у насъ на Руси вошли въ обычай даже формальныя рядныя грамоты относительно приданаго за невѣстою [4]). Чему могъ служить и къ чему могъ привести такъ глубоко укоренившійся въ Россіи подъ вліяніемъ христіанства обычай давать за невѣстою при ея замужествѣ приданое, это покажетъ намъ разсмотрѣніе положенія и правъ жены въ семьѣ въ разсматриваемый нами періодъ времени.

Русское общество разсматриваемаго нами времени, подъ вліяніемъ строго-аскетическихъ понятій, усвоило взглядъ на таинство брака, на значеніе брачной, семейной жизни односторонній и въ сущности утилитарно-практическій. По нему бракъ, брачная жизнь разсматривались или какъ удовлетвореніе плотскихъ, чувственныхъ стремленій человѣка, слабаго нравственно и немогущаго преодолѣть въ себѣ искушеній плоти, или какъ неизбѣжное и необходимое средство для поддержанія и сохраненія на землѣ человѣческаго

[1]) Домострой, 23.

[2]) Герберштейнъ, Записки о Московіи, 73.

[3]) Акты, относящіеся до юридическаго быта древней Руси: см. духовную Осипа Окинфова № 84, ст. 548; Акты юридическіе: см. духовную Новгородца Остафья № 409, ст. 430; сравн. духовную Петра Молечкина, № 418, ст. 449 и др.

[4]) Акты юридическіе; см. рядную на приданое Соломониды Пронской, № 392, ст. 418.

рода. Въ томъ и другомъ случаѣ истинно христіанская, апостольская точка зрѣнія на бракъ, на значеніе брачной, семейной жизни отодвигалась на задній планъ, а оставлена и принята была точка зрѣнія житейско-практическая. Устроителемъ и регуляторомъ полной гармоніи, полнаго счастья семейной жизни служатъ взаимная любовь, взаимное уваженіе правъ и обязанностей другъ къ другу со стороны мужа и жены. Та и другое вытекаютъ, какъ неизбѣжный результатъ, изъ добровольнаго и взаимнаго согласія на брачный союзъ брачущихся лицъ. Въ русской церковной практикѣ предшествующаго періода до татарскаго ига, подъ вліяніемъ практики церкви восточной, византійской, не требовалось, какъ мы видѣли, засвидѣтельствованія предъ всею церковью, во время совершенія таинства брака, добровольнаго и взаимнаго согласія на бракъ жениха и невѣсты. Въ разсматриваемый нами періодъ послѣ татарскаго ига, когда незамужнія женщины были заключены въ теремъ и такимъ образомъ были совершенно отрѣзаны отъ свѣта и отъ общества мужчинъ, мысль о необходимости согласія на бракъ обоихъ брачущихся лицъ была излишнею и невыполнимою. Русскіе того времени, въ силу необходимости, должны были жениться на такихъ невѣстахъ, которыхъ почти вовсе не знали, и если знали, то знали только по слухамъ. И въ чинѣ церковнаго вѣнчанія въ разсматриваемый нами періодъ времени мы нигдѣ не встрѣчаемъ вопросовъ вѣнчающаго къ вѣнчаемымъ о томъ: съ добровольнаго ли и взаимнаго согласія они вступаютъ въ бракъ? [1]). Но подчинившись повидимому вліянію господствующихъ порядковъ тогдашняго общества, христіанство и церковь въ разсматриваемый нами періодъ времени всетаки не отказались совершенно отъ воздѣйствія на семью, на семейную жизнь тогданняго русскаго общества. Въ чинѣ вѣнчанія церковнаго въ нѣкоторыхъ Потребникахъ въ разсматриваемый нами періодъ времени встрѣчается „поученіе како подобаетъ мужемъ с женами своими жити". Подобнаго рода поученіемъ

---

[1]) Потребники Новгородской Софійской библіотеки № 1062, л. 84 — 94; № 1061, 143—160; № 1063, л. 56—63; № 1066, л. 265—273; № 1067, л. 129—134; № 1068, л. 145 — 149 обор.; № 1085, л. 83 — 115; № 1086, л. 89 — 109; № 1087 л. 173—194; № 1088, л. 126—137.

церковь хотѣла восполнить недостающее въ самомъ чинѣ церковнаго вѣнчанія, т. е. хотѣла показать, что въ основѣ брака должна лежать взаимная любовь двухъ брачущихся лицъ. Но, проповѣдуя необходимость взаимной любви между супругами, неизвѣстный составитель поученія самъ же незамѣтно становился на сторону книжныхъ и общественныхъ понятій о женщинѣ.

«Святыи апостолъ Павелъ къ Коринѳомъ пишетъ глаголя», проповѣдывалъ авторъ поученія, «яко добро жены не имети, но азъ вамъ глаголю, всякъ да имать жену себѣ разжженія ради тѣлеснаго, понеже блудникомъ и прелюбодѣемъ судитъ Богъ, а ожениві нѣсть согрѣшилъ, но законъ исполнилъ есть. И того ради мужъ жены своей должную любовь воздаетъ и да чтитъ ея, яко ребро пазушное и всегда о ней попеченіе творя и промышляя о всѣмъ всячески», и тотъ часъ же прибавляетъ: „яко убоползокъ есть женскій родъ къ паденію“ [1]).

Вся мораль поученія въ сущности сводилась къ тому, что мужъ долженъ проявлять свою любовь къ женѣ въ строгости наблюденія надъ нею, долженъ не допускать ея до нравственнаго паденія, къ которому она будто бы склонна по самому своему существу. Правда, въ нѣкоторыхъ Потребникахъ разсматриваемаго же нами времени встрѣчается и другаго рода поученіе къ новобрачнымъ относительно необходимости взаимной любви между супругами, но это поученіе еще меньше достигало своей цѣли, такъ какъ мораль его была еще ниже, чѣмъ мораль указаннаго выше поученія. „Ты сыну и брате и ты сестро и дочь“, обращается авторъ поученія къ новобрачнымъ, „вась благословляю, далъ вамъ Богъ совокупитися въ любовь, во едино мѣсто, далъ тебѣ Богъ жену, а тебѣ мужь, и вы живите в любвѣ, по совѣту о всемъ..., а грѣха боитес, а живі с женою законною, что тебѣ Богъ поручилъ, а с чужею грѣха не твори, и с своею женою противоестественнаго грѣха не творити, того раді грѣха Содомъ и Гоморъ грады погибоша, и ты дочи слушаи мужа своего во всем и буди ему повинна во всемъ же, а к чюжому мужу не мысли блудомъ, ни иным дѣлом“ [2]).

Если мы сопоставимъ мораль указанныхъ поученій съ самыми

---

[1]) Потребники Новг. Соф. библ. № 1066, л. 279; № 1068, л. 153 обор., 154; № 1085, л. 115—116; № 1086, л. 121 обор., 122; № 1087, л. 208 обор.

[2]) Потребникъ Новгородской Софійской библ. № 1068, л. 149—150.

способами и обстоятельствами заключенія брачныхъ союзовъ, какіе были неизбѣжнымъ слѣдствіемъ теремной жизни незамужнихъ женщинъ, то вполнѣ понятнымъ становится извѣстіе Герберштейна о томъ, что у русскихъ въ описываемое имъ время „любовь супруговъ была по большей части холодна, преимущественно у благородныхъ и знатныхъ, потому что они женятся на дѣвушкахъ, которыхъ никогда прежде не видали“ [1]).

Власть мужа надъ женою, сильная, какъ мы видѣли, на Руси и до христіанства, получившая санкцію и новый авторитетъ въ христіанствѣ, въ періодъ послѣ-татарскаго ига получила свое полное завершеніе. Въ это время, сообразно съ господствовавшими въ русскомъ обществѣ монастырскими правилами, по которымъ требовалось отъ человѣка всегдашнее подчиненіе себя высшему авторитету, а въ житейской практикѣ—полная покорность низшихъ волѣ высшаго, понятіе о главенствѣ мужа надъ женою, основанное на авторитетѣ апостола Павла, получило необыкновенную силу развитія и сдѣлалось достояніемъ почти каждаго русскаго человѣка. Это понятіе легло, въ разсматриваемый періодъ времени, во главу угла при опредѣленіи отношеній мужа къ женѣ. „Жена, аще не покорится мужу и в воли его не пребываетъ, яко же апостолъ глаголетъ: мужу глава есть Христосъ, а женѣ глава есть мужъ ея, да аще же ослушаетъ ся таковая, анаѳема. I паки глаголет апостолъ: яко-же глава есть Христосъ церкви, тако глава есть мужъ женѣ, неповинующіися ему! Далидѣ і Езавели сопричастница будетъ“ [2]). Церковь съ своей стороны дѣлала все возможное для того, чтобы это строгое понятіе о главенствѣ мужа надъ женою перенести въ жизнь, въ практику. Къ чину вѣнчанія церковнаго въ нѣкоторыхъ потребникахъ разсматриваемаго нами времени прилагается „поученіе женамъ, како достоит с мужами своими жити“, которое священникъ обязанъ былъ прочитывать всѣмъ новобрачнымъ. Это поученіе между прочимъ проповѣдуетъ слѣдующій взглядъ на отношенія мужа къ женѣ:

«Услышите жены заповѣди господни и научитеся в молчаніи повино-

---

[1]) Герберштейнъ, Записки о Московіи, 75.

[2]) Сборникъ Новгородской Соф. библ. № 1466, л. 170.

ватис своимъ мужемъ, да добрѣ поживете, и душа своя спасете, в началѣ бо рече Богъ ко Еввѣ: отъ мужа взята еси, і онъ тобою да обладаетъ, а ты ему въ молчаніи повинуйся, яко же тогда и она, егдаже начнеши чтити мужа своего и покарятис ему во всем, то отъ человѣкъ похвалена будеши, а отъ бога благословение пріімеши, того ради не противляйся мужу своему ни в чем же, по во всем покоряйся ему и мужни воли повинуйся, мужа бо ради сотворена еси. Яко же бо Христосъ есть глава церкви, тако...., занеже добра жена и покорлива вѣнецъ мужу своему есть, и тако пребуди, яко же преже закона и въ законѣ добрыя жены, Сарра и Ревѣка и Рахил и Іелизавет и прочая добрыя жени, в покореніи и в послушаніи мужей своих быша» [1]... Обращая свое наставленіе исключительно къ одной женѣ, поученіе продолжаетъ: «ты же чадо и дщи мужа своего имѣи во всемъ честна и бойся его и въ всемъ честь въздавай ему и с ним всегда спрашивайся о всяком дѣли, понеже глава есть тебѣ, яко же глава крестъ на церкви, тако же глава мужъ женѣ, яко же повинуются церкви Христу, тако достоит повиноватись женѣ мужю своему, а непререкованно послушливои быти, понеже богъ послушливым подаетъ честь и славу, а не послушливымъ горкую муку. Да не буди ти чадо тяжкое, еже быти въ послушании у своего мужа и честь отъ Бога пріяти» [2]...

Освящая своимъ авторитетомъ подобную норму отношеній между мужемъ и женою, церковь, въ лицѣ своихъ представителей, предупредительно указывала и средства для поддержанія и сохраненія представленной нормы. Средства эти сводились къ наказанію, которое мужъ имѣлъ право и даже обязывался произвести надъ своею женою, если бы она вышла изъ покорности и повиновенія ему. „Поученіе мужю и женѣ послѣ вѣнчанія" прямо говоритъ мужу: „ты же, господине, жену свою люби и наказывай ю почасту, аще ли слова не слушати начнет и ты жезлом побей полегку, а не злобою учи, и не гнѣвайся, отъ гнѣва бо волъ помыслъ бываетъ" [3]).

Въ связи съ указанными церковными поученіями находился и идеалъ жены, выработанный на основаніи господствовавшихъ по-

---

[1]) Потребники Новгородской соф. библ. № 1066, л. 279 обор., 280; № 1085, л. 116 обор.; № 1086, л. 123—124; № 1087, л. 210—212.

[2]) Потребники Новг. соф. библ. № 1066, 275 л. обор.; № 1061, л. 158; № 1063, л. 64 обор.; № 1086, л. 111 обор., 113; № 1087 л. 197 обор., 199.

[3]) Потребники Новгор. соф. библ. № 1066, л. 275; № 1063, л. 64; № 1061, л. 157 обор.; № 1086, л. 111 обор.; № 1087, л. 197 обор.

нятій тогдашняго русскаго общества и выраженный въ „словѣ Іоанна Златоустаго о добрыхъ женахъ“. Идеалъ этотъ въ высшей степени простъ и весь сводится къ повиновенію и полной покорности жены своему мужу. „Добрая жена покорлива и послушлива“ [1])—вотъ сущность идеала жены въ „словѣ о добрыхъ женахъ“. Развитіе этого идеала въ томъ же словѣ представляетъ очень мало новыхъ чертъ.

«Услышите жены заповѣди божіа», поучаетъ авторъ слова отъ имени Златоуста, «и научитеся въ молчаніи повиноватись мужем своим, да спасете душа своя: въ началѣ бо рече Богъ къ Евгѣ: отъ мужа взята еси, да обладаетъ тобою. Ему же въ молчаніи повинуйся... отъ человѣкъ похвалена будет, а отъ Бога благословеніе и милость получит. Жены, не супротивляйтеся мужем своимъ, но во всѣмъ покаряйтеся имъ, и мужнѣ воли повинуйтес жены, мужа бо ради жена сотворена бысть, а не мужъ жены ради. Яко же Христосъ глава есть церкви, тако муж глава есть женѣ, яко же церкви повинуются Христу, тако и жены покаряйтеся мужемъ своим.... Жена добра и покорлива вѣнецъ мужу своему. Обрѣтъ всякій мужъ жену добру и покорливу износит из дому своего благая.... Жена добра в домѣх пред мужемъ покареніе и послушаніе» [2])...

На основаніи такихъ, господствовавшихъ во всемъ русскомъ обществѣ понятій о необходимости полнѣйшей покорности жены по отношенію къ мужу Домострой и строитъ всю систему семейныхъ отношеній между мужемъ и женою. Домострой стоитъ на точкѣ зрѣнія безусловной власти мужа надъ женою и безусловнаго повиновенія жены мужу. Глава XXXVIII представляетъ памятникъ, въ которомъ съ откровенностью выяснено то, до какихъ размѣровъ могла, по воззрѣніямъ того времени, простираться власть мужа надъ женою въ ихъ семейныхъ отношеніяхъ. Мужъ, по словамъ Домострой, долженъ

«Умѣть свою жену наказывати всякимъ разсужденіемъ, и учити. Аще внимаетъ, и по тому все творитъ, любити и жаловати.... Достоитъ мужу жена своя наказывати, и ползовати страхомъ наединѣ; и понаказавъ, и пожаловати и примолвити; и любовію наказывати и разсужати; а мужу

---

[1]) Сборникъ Новгор. Соф. библ. № 1490, л. 532.

[2]) Сборникъ Новгор. Соф. библ, № 1490, л. 532 обор.. 533; сравн. Измарагдъ Московской синодальной библ. № 230, л. 97—100 (см. Описаніе рукоп. Моск. синод. библ. II, 3, 61).

на жену не гнѣватися, а женѣ на мужа: внегды жити въ любви и чистосердечіи. А толко жены слово или наказаніе не иметъ, не слушаетъ, и не внимаетъ и не боитца и не творитъ того, какъ мужь учитъ, ино плетью постегать, по винe смотря; а побить не предъ людми; наедине: поучити да примолъвити и пожаловати; а никакоже не гнѣватися ни женѣ на мужа, ни мужу на жену. А про всяку вину: по уху, ни по виденью не бити, ни подъ сердце кулакомъ, ни пинкомъ; ни посохомъ не колоть; никакимъ желѣзнымъ или деревяннымъ не бить: хто съ сердца, или съ кручины такъ бьетъ,—многи притчи отъ того бываютъ; слепота и глухота, и руку и ногу вывихнут, и перстъ; и главоболіе, и зубная болезнь: а у беременныхъ женъ и дѣтемъ повреженіе бываетъ въ утробѣ; а плетью, съ наказаніемъ, бережно бити: и разумно и болно, и страшно и здорово. А толко великая вина и кручиновата дѣло, и за великое и за страшное ослушаніе, и небреженіе,—ино соимя рубашка плеткою вежливенко побить, за руки держа» [1])...

Подобнаго рода права и власть мужа надъ женою (доходившія даже до побоевъ, которые, какъ можно заключать изъ словъ Домостроя, считались имъ вполнѣ законными и цѣлесообразными) находили себѣ оправданіе въ той же самой идеѣ, которая руководила обществомъ того времени при опредѣленіи и установленіи отношеній между отцомъ, какъ главою семьи, и дѣтьми. Игуменство, апостольство главы семьи, о которыхъ говорятъ наши древніе домострои, касалось не дѣтей только, какъ это можетъ представиться съ перваго взгляда: въ разрядъ младшихъ членовъ семьи, на ряду съ чадами и домочадцами, подводилась и жена мужа [2]). Слѣдовательно, права и власть главы семьи, какъ отца по отношенію къ дѣтямъ и какъ мужа по отношенію къ своей женѣ, отправлялись изъ одной точки зрѣнія на главу семьи, какъ на игумена и апостола, на обязанности котораго лежала великая нравственная отвѣтственность предъ Богомъ за всю семью. Съ этой точки зрѣнія легко объясняется то, что въ Домостроѣ есть спеціальный даже отдѣлъ для наставленія: „како поучати мужу своя жена: какъ Богу угодити и мужу своему уноровити“. Здѣсь Домострой, исходя изъ той точки зрѣнія, что мужъ—игуменъ, ано-

[1]) Домострой, 67—68; сравн. тамъ же «Посланіе и наказаніе ото отца къ сыну», 107.

[2]) Домострой, 30 и др.

столъ семьи, говоритъ: „подобаетъ поучити мужемъ женъ своихъ съ любовію и благоразсуднымъ наказаніемъ; жены мужей своихъ вопрошаютъ о всякомъ благочиніи: како душа спасти, Богу и мужу угодити; и, во всемъ ему покарятися, и что мужъ покажетъ, то съ любовію пріимати и творити по его наказанію“ [1]). Во всѣхъ дѣлахъ семейной жизни должны заправлять рука и воля мужа, главы семьи. Воля жены Домострою представляется непризнанною, незаконною. Жена, по Домострою, не имѣетъ своей воли; на долю ея оставляется только мнѣніе, помыслъ, которые она во всякомъ случаѣ должна предлагать на обсужденіе и утвержденіе своего мужа [2]). Безъ совѣта и воли мужа своего жена ничего не могла сдѣлать въ своемъ домѣ, какъ младшій членъ братіи монастыря—безъ воли своего настоятеля. Домострой отдѣляетъ спеціальную главу для наказа о томъ, чтобы „по вся дни женѣ съ мужемъ о всемъ спрашиватися, и совѣтовати о всемъ; и како въ люди ходити, и къ себѣ призывати и съ гостьями что бесѣдовати“ [3]). Вообще, нужно сказать, во всѣхъ своихъ наставленіяхъ теорію семейныхъ отношеній между супругами Домострой строитъ по порядкамъ и уставамъ монастырской жизни. Во всѣхъ случаяхъ мужъ по отношенію къ женѣ и всей семьѣ, въ глазахъ Домостроя, является прежде всего игуменомъ, апостоломъ, первѣйшая обязанность котораго должна состоять въ томъ, чтобы поучать братію, всѣхъ членовъ семьи. Какъ игуменъ дома, мужъ, глава семьи одинъ могъ имѣть свою волю, всѣ остальные члены семьи, какъ меньшая братія монастыря, должны сообразоваться съ волею своего игумена, быть послушными и покорными ему во всемъ.

Полновластіе мужа, главы, игумена семьи, надъ женою, освященное религіею, голосомъ представителей церкви въ ихъ поученіяхъ и закрѣпленное Домостроемъ, какъ фактъ историко-юридическій весьма ясно проглядываетъ и въ нашихъ юридическихъ памятникахъ разсматриваемаго времени. Точкою отправленія въ данномъ случаѣ при опредѣленіи правъ и власти мужа надъ женою

[1]) Домострой, 50.
[2]) Тамъ же, 53.
[3]) Тамъ же, 57—58.

можетъ служить слѣдующее узаконеніе судебника Іоанна IV: „государь царь указалъ, которая жена у мужа умретъ, а напишетъ въ духовной мужа своего въ прикащики, и тому мужу въ прикащикахъ не быти, (что ей велитъ) и та духовная не въ духовную, потому что жена въ его волѣ, что ей велитъ, то она и пишетъ“ [1]). Какъ можно видѣть изъ указанной статьи, судебникъ Іоанна IV разсматриваетъ полновластіе мужа надъ женою, какъ фактъ общепризнанный на Руси. И хотя этою же самою статьею, которая указываетъ на полновластіе мужа надъ женою, какъ на историческій фактъ разсматриваемаго нами времени, вмѣстѣ съ тѣмъ признается, какъ юридическій въ строгомъ смыслѣ фактъ, то, что жена даже при мужѣ имѣла право владѣть своимъ собственнымъ имуществомъ [2]), но признаніе этого права за женою съ юридической стороны, какъ видно изъ второй половины статьи судебника, не уравнивало отношеній между мужемъ и женою. И это вполнѣ понятно. Жена въ разсматриваемый нами періодъ времени пользовалась юридическимъ правомъ владѣть независимо отъ мужа собственнымъ имуществомъ въ идеѣ, de jure; на самомъ же дѣлѣ, de facto строй тогдашней русской жизни, истиннымъ выразителемъ котораго и былъ Домострой, низводилъ жену до положенія лица, совершенно подвластнаго мужу, который, въ качествѣ главы семьи, игумена дома, на всей своей волѣ распоряжался и имуществомъ жены, какъ и самою женою и ея волею. Отсюда то и происходило то явленіе, о которомъ говоритъ судебникъ Іоанна IV, что жена—въ волѣ мужа своего, и что онъ велитъ ей, то она и дѣлаетъ.

Такимъ образомъ въ разсматриваемый періодъ послѣ татарскаго ига, какъ и въ періодъ до-татарскаго ига, жена при жизни

---

[1]) Судебникъ государя царя и великаго князя Іоанна Васильевича, ст. 122, стр. 86—87.

[2]) Права супруговъ на отдѣльное и независимое другъ отъ друга владѣніе имуществомъ признаются уже въ Псковской Судной Грамотѣ, какъ объ этомъ можно заключать изъ того, что здѣсь есть статья, которою узаконяется право супруговъ получать имущество одинъ другаго по смерти котораго нибудь, если не вступятъ въ новый бракъ. (Псковская Судная грамота. Изд. Мурзакевича. 1869 г. Одесса. 14).

мужа своего въ дѣлахъ семейныхъ и въ отношеніи къ своему мужу была и оставалась безправнымъ лицомъ. Не больше правъ въ семьѣ жена, въ разсматриваемый періодъ, получала и по смерти мужа. Правъ общественныхъ вдова бездѣтная не имѣла никакихъ. Съ введеніемъ въ Россію христіанства вдова, не имѣвшая дѣтей, какъ мы уже видѣли, поступала, въ качествѣ лица совершенно безправнаго, подъ вѣдѣніе и покровительство церкви. И въ этомъ покровительствѣ церкви, какъ нужно думать, бездѣтныя вдовы нуждались въ сильной степени. Въ „житіи и преставленіи великаго князя Дмитрія Ивановича царя Русьскаго“ помѣщенъ между прочимъ плачъ по немъ его супруги Евдокіи, заканчивающійся слѣдующими весьма характеристическими словами: „кому уподоблюся? остала бо есть царя; старыя вдовы тѣшите мене, молодыя вдовы поплачите со мною, вдовія бо бѣда горчѣе всѣхъ людей“ [1]). По отношенію къ данному случаю, именно: по отношенію къ личности Евдокіи эти слова составителя житія Димитрія конечно представляютъ собою выраженіе лирическаго чувства автора и красивую риторическую фразу. Положеніе Евдокіи по смерти Донскаго, какъ вдовы матерой, по понятіямъ времени и по складу жизни всего русскаго общества, должно было быть въ семьѣ чрезвычайно высокимъ. Притомъ же ея значеніе, ея положеніе въ семьѣ, какъ вдовы матерой, вполнѣ упрочено было мужемъ посредствомъ духовнаго завѣщанія, которымъ за нею укрѣплялись всѣ права полнаго главы семьи-отца по отношенію къ дѣтямъ и которое заканчивалось слѣдующими весьма замѣчательными словами: „а приказалъ я своихъ дѣтей своей княгинѣ: а вы, дѣти мои, слушайтесь своей матери во всемъ, изъ ея воли не выступайте ни въ чемъ. А который сынъ мой не станетъ слушаться своей матери, на томъ не будетъ моего благословенія“ [2]). Нужно сказать,

[1]) П. С. Р. Л. IV, 109.

[2]) «А вы, дѣти мои, матери своей слушайтесь во всемъ», писалъ Дмитрій въ своемъ духовномъ завѣщаніи. «Если кто изъ сыновей моихъ умретъ, то княгиня моя подѣлитъ его удѣломъ остальныхъ сыновей своихъ: кому что дастъ, то тому и есть, а дѣти мои изъ ея воли не выйдутъ. Дастъ мнѣ Богъ сына, и княгиня моя подѣлитъ его, взявши по части у остальныхъ большихъ его братьевъ. Если у кого изъ сыновей моихъ убудетъ отчина, чѣмъ я его благословилъ, то

что возвышенныя христіанскія понятія, слабо воздѣйствовавшія на семью въ другихъ отношеніяхъ, проявились довольно сильно въ воздѣйствіи на идеальную форму отношеній дѣтей къ матери. Какъ можно заключать изъ повѣсти о житіи и преставленіи великаго князя Димитрія Ивановича, на прочность положенія Евдокіи въ семьѣ и даже на составленіе духовнаго завѣщанія, которымъ Евдокіи предоставлялись такія необыкновенно широкія права надъ дѣтьми въ семьѣ, повліяло сильное воздѣйствіе христіанскихъ понятій объ отношеніяхъ дѣтей къ матери и наоборотъ.

«Ты же, драгая моя княгиня», говорилъ, какъ христіанинъ, въ предсмертномъ своемъ завѣщаніи Димитрій, «буди чадомъ своимъ отець и мати, наказующи ихъ и укрѣпляющи, и все по заповѣдемъ Господнимъ, послушливомъ и покорливомъ быти, и Бога боятися, и родители своя честити и страхъ ихъ держати въ сердци своемъ... Вы же, сынове мои, плодъ чрева моего, Бога бойтеся, поминайте Писаніе: честити родителя своя..., азъ предаю васъ Богови и матери вашей, подъ страхомъ ея всегда будите...; аще ли не послушаете родитель своихъ, помяните Писаніе: клятва отча домъ чадомъ разрушить, матерне въздыханіе до конца искоренить» [1])...

И мы видимъ, что завѣщаніе Донскаго выполнялось его сыновьями на самомъ дѣлѣ. Договоры Василья Димитріевича съ братьями обыкновенно начинаются словами: „по слову и благословенію матери нашей Авдотьи“ [2]). Точно такъ же, какъ и Донской, князь Владиміръ Андрѣевичъ Серпуховскій завѣщаетъ своей женѣ, послѣ его смерти, право окончательно судить и разрѣшать споры между сыновьями, приказываетъ послѣднимъ своею отеческою властью всегда почитать свою мать и ни въ чемъ не ослушаться ея воли [3]).

Вообще, по всѣмъ условіямъ жизни, положеніе „матерой вдовы“ въ средѣ княжеской и въ высшемъ сословіи русскаго общества разсматриваемаго нами времени, ея права на извѣстную власть надъ дѣтьми, подъ вліяніемъ христіанскихъ понятій объ отношеніяхъ

княгиня моя подѣлить сыновей моихъ изъ ихъ удѣловъ; а вы, дѣти мои, матери слушайтесь... (Соловьевъ, Исторія Россіи, IV, 170).

[1]) П. С. Р. Л. IV, 107.

[2]) Соловьевъ, Исторія Россіи, IV, 171.

[3]) Тамъ же.

дѣтей къ родителямъ, сдѣлались общепризнанными. Съ своей стороны христіанская церковь прилагала, въ лицѣ ея представителей, свои старанія къ тому, чтобы норма отношеній дѣтей къ родителямъ вообще и къ матери въ частности, узаконенная въ христіанствѣ, не нарушалась со стороны дѣтей. Становясь на сторону матери противъ непокорныхъ дѣтей, церковь иногда прибѣгала къ крайнему средству для поддержанія правъ матери—къ церковному проклятію. Посланіе митрополита Іоны представляетъ весьма замѣчательный памятникъ разсматриваемаго нами времени, изъ котораго можно заключать о той необыкновенной строгости, съ какою церковная власть дѣйствовала въ интересахъ поддержанія покорности и повиновенія дѣтей матери, не имѣвшей собственно юридическихъ основъ для власти надъ своими дѣтьми. Это посланіе, озаглавленное „посланіемъ къ дѣтямъ (князьямъ), неповинующимся своей матери“, говоритъ:

«Била ми челомъ, сынове, на васъ мати ваша, а моя дчи княгини...., жалуася на васъ, на дѣтей своихъ: нѣчто по грѣхомъ, оплошеніемъ ли вы своимъ, или діаволимъ навоженіемъ, или своею, молодостію, живете, съ нею недръ жите. да еще деи обидите ее во всемъ... Ино то, сынове, богопротивно дѣло дѣлаете, на свою душевную погибель, и временно и будущее... И благословляю васъ, своихъ дѣтей, чтобы есте, сынове, нашей дщери, а своей матери челомъ добили, а у нее бы есте собѣ прощенье взяли и честь бы есте къ ней пошлую (обычную) родительскую имѣли во всемъ, по Божію повелѣнію и по божественныхъ писаній указанію и по нашему благословенію, и были бы есте ей всячески послушливы во всемъ... А чрезъ то пакъ, сынове, то имѣете по старинѣ Богомъ ненавидимое какое дѣло дѣлати, а свою матерь, а нашу дщерь, гнѣвити и оскорбляти и обиду ей какову чинити: и мнѣ. сынове, самому Бога боячись и по своему святительскому долгу, у нужи да посылати ми по своего сына, а по вашего владыку... и по иныхъ по многыхъ священниковъ, и соборнѣ възря въ божественная правила священная, да по вашему непокорьству и непокаянному сердцу вашему, а съ своимъ сыномъ, съ вашимъ владыкою, обговоря и разсудивъ, да учинити намъ вамъ такъ, какъ бы есте, наши дѣти, Бога познати и свое православное христіанство и въ чистое ко Богу покаяніе и умиленіе вошли, възложити ми на васъ духовная тягость церковнаа и свое неблагословеніе и прочихъ священниковъ... Да и дчери нашея, а вашіе матери, на васъ нетокмо неблагословеніе, но и клятва, и

въ си вѣкъ, и въ будущій, донелѣже въ чювство придете и въ чистое къ Богу покаяніе» [1]).

Но если по отношенію къ Евдокіи, супругѣ Донскаго, и по отношенію къ матерымъ вдовамъ въ семьяхъ княжескихъ и въ семьяхъ высшаго сословія тогдашняго русскаго общества слова плача Евдокіи: „вдовія бѣда горчѣе всѣхъ людей“ выражаютъ не дѣйствительную сущность положенія ихъ въ семьѣ по смерти супруговъ, а скорбное, лирическое изліяніе чувства, то по отношенію къ другимъ тогдашнимъ вдовамъ слова плача представляютъ прекрасную и вѣрную характеристику. Въ одномъ изъ похоронныхъ причитаній, записанныхъ Шейномъ, мы встрѣчаемъ мысль о вдовствѣ, о значеніи вдовства въ семейномъ бытѣ, очень сходную съ тою, которую между прочимъ развиваетъ въ плачѣ Евдокіи и авторъ повѣсти о житіи и преставленіи Димитрія [2]). Подобная мысль о печальномъ фактѣ вдовства, не смотря на защиту церковью вдовъ вообще и правъ и власти матерой вдовы въ семьѣ въ частности, не составляетъ аномаліи по отношенію къ общему ходу жизни русскаго общества разсматриваемаго нами времени: она представляется вполнѣ понятною и объяснимою. Матерая вдова пользовалась въ языческомъ состояніи русскаго общества значительными правами и довольно широкою властью въ семьѣ, какъ мы видѣли, не юридически въ собственномъ смыслѣ: юридически ея права и власть въ семьѣ вообще и надъ дѣтьми въ частности были весьма ограничены. Всѣ права власти матери надъ дѣтьми въ семьѣ и въ то время обосновывались на естественно-нравственныхъ отношеніяхъ ея къ дѣтямъ, какъ матери. Почти въ томъ же самомъ видѣ осталось положеніе матерой вдовы въ семьѣ и съ введеніемъ въ Россію христіанства. Христіанство, какъ мы видѣли, своимъ авторитетомъ санкціонировало эти естественно-нравственныя права матери по отношенію къ дѣтямъ. И нужно сказать, что эта высшая религіозная санкція весьма много внесла прочности и опредѣленности въ отношенія дѣтей къ матери и наоборотъ, но не могла дать, съ дру-

---

[1]) Дополненія къ акт. истор. 1, 10—11.

[2]) Русскія народныя пѣсни, собранныя Шейномъ; I, 563, сравн. 567, 568 и др.

гой стороны, положительныхъ правъ власти матери надъ дѣтьми. Дѣйствуя на духъ, на внутреннюю сторону человѣка, христіанство указало только въ идеѣ норму отношеній дѣтей къ матери, предоставляя самому обществу избрать и опредѣлить ихъ форму. Между тѣмъ русское общество въ періодъ до-татарскаго ига успѣло выполнить только одну сторону возложенной на него христіанствомъ задачи, оградивши мать отъ произвола со стороны дѣтей [1]). Съ своей стороны русское общество въ періодъ послѣ татарскаго ига ничего не успѣло сдѣлать для осуществленія возложенной на него христіанствомъ второй половины задачи, т. е. не успѣло опредѣлить положительныя права матери въ семьѣ и ея власть надъ дѣтьми. Не имѣя же положительныхъ опредѣленій, отношеніе къ матери дѣтей и въ разсматриваемый нами періодъ зависѣло исключительно отъ степени личной ихъ религіозности. Оттого-то между прочимъ и бывали весьма не рѣдко возможными такіе случаи неповиновенія и непокорности дѣтей своей матери, по поводу одного изъ которыхъ писалъ свое посланіе Іона.

Періодъ со времени татарскаго ига былъ на Руси такимъ временемъ, когда женщины знатныхъ и богатыхъ фамилій и даже всего достаточнаго класса русскаго общества начали мало по малу удаляться, изолироваться не только отъ общества, но даже и отъ самой семьи, заключаясь въ тѣсной сферѣ своего терема. Такого рода отдаленіе женщинъ отъ семьи должно было такъ или иначе измѣнить положеніе матерой вдовы въ семьѣ, повліять на отношеніе дѣтей къ матери послѣ смерти ихъ общаго главы. Заключенная внутри своего терема женщина, даже какъ мать дѣтей своихъ, по большей части лишена была возможности высказывать обычныя проявленія нѣжности своего сердца, материнскую любовь и попечительность о дѣтяхъ, особенно о сыновьяхъ, которыхъ глава семьи — отецъ бралъ подъ свою крѣпкую руку, какъ будущихъ домостроителей [2]). Не согрѣтыя же съ молодыхъ лѣтъ материнскою любовію дѣти конечно теряли отъ того весьма значительную долю

---

[1]) Русская Правда, 18, 38—39.

[2]) Домострой, 21.

нравственной привязанности къ своимъ матерямъ. А при слабости, а иногда даже и при полномъ отсутствіи нравственной связи въ отношеніяхъ дѣтей къ матери, одна естественная, кровная связь, при неразвитости понятій всего тогдашняго русскаго общества, была слишкомъ непрочною и недостаточною для того, чтобы дать матери сильную опору для занятія полнаго и независимаго положенія въ семьѣ, для власти надъ дѣтьми по смерти главы семьи. Сознавая слабость нравственной связи между матерью и ея сыновьями, воспитанными въ отдаленіи отъ матери, мужья въ средѣ княжескихъ семействъ, со времени татарскаго ига, которое было вмѣстѣ и началомъ вотчиннаго владѣнія на Руси, стараются упрочить положеніе своихъ женъ по своей смерти отдѣльными отъ дѣтей недвижимыми имуществами [1]). Такими порядками, опредѣлявшими и узаконявшими въ русскомъ обществѣ права матерой вдовы на полное и совершенно отдѣльное отъ дѣтей владѣніе и распоряженіе имуществами,— порядками, дававшими права матерой вдовѣ на жизнь, вполнѣ обособленную, общественную, старинная, чисто русская, національная власть матерой вдовы въ семьѣ и надъ дѣтьми подрывалась въ самомъ корнѣ. Матерая вдова въ семьѣ княжеской, получая по духовной мужа въ свое полное владѣніе вотчину, уже тѣмъ самымъ фактически лишалась своей власти въ семьѣ умершаго мужа; она отдѣлялась какъ будто юридически отъ дѣтей, за которыми прямо по смерти отца признавалось право самостоятельной, ни отъ кого независимой жизни.

Съ своей стороны и въ той средѣ русскаго общества, въ которой семейною жизнью заправляли идеи, нашедшія себѣ воплощеніе въ Домостроѣ, положеніе матерой вдовы въ семьѣ, права ея власти надъ дѣтьми въ періодъ татарскаго ига были поколеблены также весьма значительнымъ образомъ. Съ тѣхъ поръ, какъ женщина, разсматриваемая въ смыслѣ жены мужа, низведена была въ

[1]) О назначеніи князьями своимъ женамъ имущества въ полное и независимое распоряженіе см. въ Собраніи завѣщаній Румянцева: ч. I, 35, 60, 73, 77, 79, 84, 207, 252 и др. О назначеніи женамъ имуществъ въ пожизненное пользованіе см. тамъ же, на стр. 39—40, 41—43, 59—60, 72—73, 76—78, 80—81, 83—84, 204—205, 207, 336, 418—419 и др.

этой средѣ русскаго общества до значенія младшаго члена семьи, отданнаго въ полное распоряженіе мужа, игумена и апостола всей семьи, который имѣлъ полное, законное право и пользовался иногда, при случаѣ, de jacto своимъ правомъ наказывать жену наравнѣ съ остальными членами семьи, приниженное и подневольное положеніе матери въ семьѣ отразилось и въ отношеніяхъ къ ней дѣтей. Миллеръ вполнѣ правъ, когда говоритъ, что, видя на каждомъ шагу начальническое, презрительное обращеніе отца съ матерью, что было необходимымъ слѣдствіемъ, вытекавшимъ изъ морали Домостроя, и дѣти легко могли потерять по крайней мѣрѣ большую часть нравственной привязанности къ ней, уваженія [1]). Съ XIV — XV в. въ русскихъ памятникахъ начинается рядъ свидѣтельствъ о томъ, что въ средѣ достаточнаго, средняго класса русскаго общества, гдѣ въ семейной жизни во всей силѣ царили идеи Домостроя, положеніе матерой вдовы въ семьѣ, права ея власти надъ дѣтьми были настолько уже ослаблены, что, за слабостью дѣйствовавшей въ прежнее время въ отношеніяхъ между дѣтьми и ихъ матерью связи нравственно-естественной, потребовалась новая сила для упроченія положенія матери въ семьѣ по смерти главы— воля этого главы, выраженная въ предсмертномъ завѣщаніи. Такимъ образомъ то, что прежде въ періодъ языческаго состоянія русскаго общества опредѣлялось само собою, самыми условіями тогдашней жизни, въ христіанскій періодъ, благодаря сложившемуся строю семейной жизни и ея порядковъ, особенно въ періодъ со времени татарскаго ига, нуждается уже во внѣшнемъ принудительномъ средствѣ, безъ котораго положеніе матерой вдовы въ семьѣ, ея власть надъ дѣтьми не стали бы, можетъ быть, признаваться и выполняться со стороны дѣтей. Въ духовныхъ завѣщаніяхъ, которыя составлялись главами семействъ въ средѣ этого класса русскаго общества въ періодъ послѣ татарскаго ига, хотя матерымъ вдовамъ и предоставлялось право на владѣніе имуществомъ наравнѣ съ сыновьями [2]) (слѣдовательно независимое отъ дѣтей положеніе въ

[1]) Миллеръ, Опытъ историческаго обозрѣнія русской словесности, I, 385.
[2]) Акты юридическіе, № 409, ст. 430, 431, 433, 434 и др.

семьѣ, даже нѣкотораго рода права власти матерой вдовы надъ дѣтьми признавались въ принципѣ), но сознавалась въ тоже время, какъ и въ средѣ княжескихъ семействъ, слабость самаго принципа, которымъ обусловливались семейное положеніе и власть надъ дѣтьми матерой вдовы [1]).

Но и въ разсматриваемый періодъ со времени татарскаго ига, какъ и въ періодъ предшествующій, по причинѣ отсутствія точнаго опредѣленія правъ и власти матери надъ дѣтьми съ юридической стороны, положеніе матерой вдовы въ семьѣ, при благопріятныхъ для нея условіяхъ, могло быть настолько высокимъ и прочнымъ, что напоминало собою время древнѣйшаго состоянія русскаго общества. Старинная русская власть матерой вдовы надъ дѣтьми, такъ подробно и ясно охарактеризованная въ лѣтописи при повѣствованіи о дѣятельности Ольги по смерти Игоря, въ житіи преподобнаго Θеодосія и въ былинѣ „Василій Буслаевъ", въ XV вѣкѣ проявилась и такъ сказать воскресла въ томъ мѣстѣ русской государственности и жизни, которое и въ этотъ періодъ времени еще оставалось на Руси вѣрнымъ стариннымъ, традиціоннымъ понятіямъ и складу жизни старорусской вообще и семейной — въ частности. Въ это время заправлявшая дѣлами всей Новгородской общины Марθа, вдова умершаго посадника Исакія Борецкаго, конечно полновластно господствовала въ своей семьѣ и занимала по отношенію къ своимъ дѣтямъ положеніе чисто отеческое. Описатель житія преподобнаго Зосимы Соловецкаго прямо говоритъ, что Зосима по дѣламъ монастыря, имѣвшаго поземельное соприкосновеніе съ владѣніями покойнаго Борецкаго, отправлялся для переговоровъ именно къ Марθѣ [2]), хотя у ней въ это время было нѣсколько совершеннолѣтнихъ сыновей. Значеніе и положеніе сыновей, даже

---

[1]) Въ духовной Александра Белеутова отъ 1472 г. мы между прочимъ читаемъ: «а благословляю свою жену Θедосью, и своими дѣтми...» (слѣдуетъ перечисленіе сыновей и вотчинъ) «А вы, дѣти мои,... слушайте своей матери во всемъ. А что моее жены люди приданные,... и въ тѣхъ своихъ людехъ приданыхъ моя жена волна». Акты юридическіе, № 410, ст. 436—437.

[2]) Сборникъ Новгор. Соф. библ. № 1356, л. 801—803; Житія святыхъ россійской церкви, Сентябрь, 31—33.

совершеннолѣтнихъ, при такой матерой вдовѣ, какою была въ свое время Мареа, обыкновенно стушевывалось и совершенно парализовалось въ семьѣ: полною распорядительницею всѣми семейными дѣлами, даже по юридическимъ опредѣленіямъ выходившими изъ круга ея власти, считалась и была сама Мареа.

Въ массѣ простого русскаго народа положеніе матерой вдовы въ семьѣ, ея власть надъ дѣтьми, чуждыя всякихъ опредѣленій, не получившія и въ разсматриваемый нами періодъ времени какой нибудь точной юридической санкціи, больше всего могли сохранить на себѣ признаки стариннаго, самобытнаго строя русской жизни. Живая, тѣсная, основанная на любви связь матери съ дѣтьми и дѣтей съ матерью, неослаблявшаяся какъ въ высшихъ и среднихъ слояхъ русскаго общества теремнымъ отдѣленіемъ мужчинъ отъ женщинъ, матерей отъ дѣтей, но усилившаяся отъ сознанія того гнета, который испытывала мать въ семьѣ, какъ жена мужа, сохраняла и воспитывала въ дѣтяхъ по отношенію къ матери чувства любви, почтенія и уваженія. Къ правамъ власти матери (не вдовы, но вообще матери) надъ дѣтьми, основывавшимся въ язычествѣ на естественной и отчасти нравственной связи, христіанство присоединило здѣсь еще одинъ сильный аргументъ во имя религіи: „Сынъ, аще оскорбитъ матерь свою, луче бы ему не родитися“ [1]), вотъ что проповѣдали русскіе люди объ отношеніяхъ дѣтей къ матери. Сообразно съ такого рода проповѣдью, духовные стихи, въ которыхъ съ необыкновенною наглядностью отразились самородныя, чисто русскія, но только охристіанизованныя понятія объ отношеніяхъ дѣтей къ матери, поставляютъ нравственную власть матери надъ дѣтьми необыкновенно высоко [2]).

Что же новаго, сравнительно съ предшествующимъ періодомъ,

---

[1]) Сборникъ Новгородской Софійской библ. № 1466, л. 107 обор.

[2]) Варенцовъ, Сборникъ русскихъ духовныхъ стиховъ. Спб. 1860 г., 55 и др.; сравн. Миллеръ, Опытъ историч. обозр. русск. слов., 259.

дало христіанство по отношенію къ семейному быту русскаго общества въ періодъ со времени татарскаго ига?

Русское общество съ самаго же времени введенія въ Россію христіанства, въ особенности въ періодъ со времени татарскаго ига находилось въ страшномъ кризисѣ. Во все это время въ русскомъ обществѣ происходило очищеніе понятій, склада жизни и порядковъ языческихъ идеями христіанскими, происходилъ счотъ отживавшаго язычества съ христіанствомъ. Въ этомъ счотѣ, при рѣшеніи этого вопроса побѣдило христіанство, и этою своею побѣдою оно обязано почти всецѣло христіанско-аскетической идеѣ, строгимъ и неумолимымъ требованіямъ и предписаніямъ, вытекавшимъ изъ этой идеи. Чтобы вполнѣ оцѣнить всю важность и значеніе ея, понять ея необходимость для очистки семейныхъ понятій, для упроченія семейной жизни тогдашняго русскаго общества, нужно знать всю расшатанность семейныхъ понятій, всю ту безнравственность и безчинство, которыя существовали въ отношеніяхъ двухъ половъ въ этомъ обществѣ. „Подобаетъ испытовати і мужа и жены, і мниха и мнишица і иного каковъ любо будетъ", говорится въ одномъ памятникѣ русской письменности уже XVI вѣка. „увѣсть ли число с колицеми образы соблудилъ еси. Аще ли отъ множества не вѣсть ни по не число, сей есть блудникъ" [1]). Такимъ образомъ какъ ни строга была господствовавшая на Руси христіанско-аскетическая идея, но и ея строгость разрѣшалась снисходительностью, въ виду слабости понятій нравственныхъ тогдашняго русскаго общества, въ виду частыхъ случаевъ нарушенія цѣломудренности. Эта снисходительность простиралась даже до того, что развратомъ признавалось лишь только то, „аще ли (кто) отъ множества не вѣсть число, с колицеми образы соблудилъ". А сколько неестественнаго разврата было въ тогдашнемъ русскомъ обществѣ?! Такъ много, что со временемъ появилось даже подраздѣленіе его на виды [2]). Если же просматривать чинъ покаянія, особенно въ потребникахъ XVI в., то здѣсь можно находить указаніе на всю глу-

---

[1]) Сборникъ Новгородской Соф. библ. № 1466, л. 130.
[2]) Сборникъ Новгор. соф. библ. № 1466, л. 126 обор., 127.

бину нравственнаго разврата тогдашняго русскаго общества. Для такого общества, развращеннаго до мозга костей, нужны были сильныя средства противъ распущенности нравовъ. Такими именно средствами и располагала высокая и строгая аскетическая идея. Она проповѣдывала полное отрѣшеніе человѣка отъ плоти, отъ чувственности, удаленіе отъ всего того, что могло бы собою возбудить въ человѣкѣ чувственность. И аскетическая идея, принявъ на себя задачу противодѣйствовать нравственной распущенности русскаго общества, выполняла эту задачу вполнѣ цѣлесообразно. Правда, направляясь противъ всего плотскаго, чувственнаго, она унизила въ глазахъ русскаго общества бракъ, значеніе брачной, семейной жизни и значеніе въ частности женщины, но зато уничтожала безчинство, развратъ, который былъ обычнымъ явленіемъ въ тогдашнемъ русскомъ обществѣ въ его переходномъ состояніи отъ язычества къ христіанству. Средства, употребляемыя христіанскою церковью противъ разврата въ русскомъ обществѣ, имѣли нѣкоторую аналогію съ ампутаціею, во время которой съ зараженною частью какого нибудь члена человѣческаго тѣла необходимо захватывается и здоровая часть, чтобы тѣмъ вѣрнѣе предохранить отъ зараженія весь организмъ. Поступая такимъ образомъ въ отношеніи брака, брачной, семейной жизни, т. е. унижая бракъ сравнительно съ идеаломъ безбрачія, аскетическая идея тѣмъ самымъ приготовляла почву для вполнѣ правильнаго, въ собственномъ смыслѣ христіанскаго пониманія брака, какъ таинства, какъ установленія божественнаго, установляла иную точку зрѣнія на значеніе брачной, семейной жизни, нежели какая была въ языческомъ состояніи русскаго общества.

Но здѣсь еще не предѣлъ важности и значенію христіанства и христіанско-аскетической идеи по отношенію къ русскому обществу. Аскетическая идея, выразившаяся въ русскомъ обществѣ между прочимъ господствомъ монастырскихъ порядковъ во всѣхъ сферахъ жизни, воздѣйствовала на складъ и характеръ семейнаго быта русскаго общества со стороны единства порядковъ и гармоніи отношеній между разными членами семьи. Въ ту эпоху, когда всѣ сферы жизни русскаго общества именно и блистали отсутствіемъ въ

нихъ правильности, порядка и строгой опредѣленности, установленіе какого бы то ни было порядка, какой бы то ни было гармоніи составляло неоцѣненную заслугу. Такую то заслугу и оказало по отношенію ко всему семейному быту русскаго общества христіанство въ формѣ аскетической идеи.

Д. Дубакинъ.

Очеркъ исторіи обрядовой стороны таинства елеосвященія.

Историческое изслѣдованіе литургической стороны таинства елеосвященія принадлежитъ къ числу наиболѣе трудныхъ предметовъ во всей литургической области. Причины этой трудности заключаются не въ одной только обыкновенно указываемой скудости историческихъ свидѣтельствъ объ этомъ таинствѣ, но и въ характерѣ самыхъ свидѣтельствъ. Недостаточность историческихъ данныхъ для таинства елеосвященія касается главнымъ образомъ первыхъ трехъ вѣковъ; въ слѣдующіе же вѣка въ замѣнъ этого недостатка является относительное обиліе свидѣтельствъ, если не о составѣ „послѣдованія" таинства елеосвященія, то по крайней мѣрѣ объ употребленіи помазанія елеемъ въ болѣзни; но тутъ встрѣчаются весьма большія затрудненія въ пользованіи этими свидѣтельствами; затрудненія эти касаются надлежащей оцѣнки, вѣрнаго пониманія и истолкованія историческихъ данныхъ. Въ виду послѣдняго рода трудностей, изложенію данныхъ, относящихся собственно къ исторіи „послѣдованія" таинства елеосвященія, предпосылаемъ изложеніе историческихъ свидѣтельствъ объ употребленіи елея древними христіанами, — употребленіи общемъ и сакраментальномъ.

I. Въ древности елей, какъ средство противъ различнаго рода недуговъ, былъ широко распространенъ какъ въ языческомъ, такъ и въ христіанскомъ обществѣ. У христіанъ онъ имѣлъ разнообразное употребленіе: при крещеніи, какъ заклинательный елей, при

болѣзни, какъ освященное молитвою врачебное средство, и наконецъ въ таинствѣ, какъ видимый знакъ особенной благодати Божіей, исцѣляющей недуги душевные и тѣлесные. Весьма легко опустить изъ вниманія эти разнообразные способы употребленія елея древними христіанами, какъ это по большей части и бываетъ съ изслѣдователями; но въ такомъ случаѣ въ результатѣ получится смѣшеніе разнородныхъ историческихъ данныхъ,—смѣшеніе, которое поведетъ не къ выясненію, а напротивъ къ затемненію исторической судьбы употребленія елея въ таинствѣ. Но и при тщательномъ разграниченіи разнаго рода употребленія елея, во многихъ случаяхъ весьма трудно опредѣлить, къ какому изъ этихъ родовъ употребленія нужно отнести извѣстный историческій фактъ или извѣстное историческое свидѣтельство.

Елей, подобно водѣ, избранъ былъ Богомъ какъ средство сообщенія болящимъ особенной благодати Божіей, вѣроятно во вниманіе къ широкому распространенію его употребленія въ качествѣ врачебнаго средства не только въ іудейскомъ, но и языческомъ мірѣ [1]). Что елей, какъ врачебное средство, употреблялся у іудеевъ съ древнѣйшихъ временъ, это видно изъ св. Писанія Ветхаго Завѣта. Пророкъ Исаія, изображая состояніе народа Божія въ его время, говорилъ: *отъ подошвы ноги до темени головы нѣтъ у него здороваго мѣста: язвы, пятна, гноящіяся раны, неочищенныя и необвязанныя и не смягченныя елеемъ* (Исаіи I, 6). Подобныя мѣста находятся и у пророка Іереміи. *Развѣ нѣтъ бальзама въ Галаадѣ*, спрашиваетъ пророкъ, *развѣ нѣтъ тамъ врача? Отъ чего же нѣтъ исцѣленія дщери народа моего?* (Іерем. VIII, 22). *Внезапно палъ Вавилонъ, рыдайте о немъ, возьмите бальзама для раны его, можетъ быть онъ исцѣлѣетъ*

---

[1]) Позволяемъ себѣ сдѣлать такое предположеніе, подражая Тертулліану, который въ своемъ сочиненіи De baptismo, рѣшая вопросъ о томъ, почему для крещенія избрана именно вода, ссылался между прочимъ на распространенность ея употребленія въ древнихъ дохристіанскихъ религіяхъ.

(Iерем. LI, 8). Западные ученые многими мѣстами талмуда доказываютъ, что помазанiе больныхъ елеемъ было у евреевъ въ большомъ употребленiи и даже было дозволено въ субботу [1]). Точно также они доказываютъ, что греки и римляне придавали особенное значенiе φαρμακοῖς ἐγχριστοῖς (Theocrit. Idill. XI, 7), balsamo, oleo, oleis spirituosis и натиранiямъ этими мастями, что можно видѣть изъ Цельса, Галена и другихъ [2]). О такомъ же обычномъ въ древности врачебномъ употребленiи елея свидѣтельствуетъ и притча Спасителя о впадшемъ въ разбойники. О сострадательномъ самарянинѣ говорится въ этой притчѣ: *подошедши, перевязалъ ему раны, возливая масло и вино* (Лук. X, 34). Излагая божественное свое ученiе въ притчахъ, Христосъ Спаситель всегда бралъ оболочку для него изъ окружавшей его жизни; такъ и въ данномъ случаѣ. Во вниманiе вѣроятно къ такой распространенности среди iудеевъ употребленiя елея, какъ врачебнаго средства, и апостолы,—не безъ соизволенiя конечно на то самого Господа [3]),—употребляли елей, при своихъ чудесныхъ исцѣленiяхъ больныхъ, во время перваго своего выступленiя на проповѣдь покаянiя, еще при жизни Господа. По этому случаю говорится объ апостолахъ: *изгоняли многихъ бѣсовъ и многихъ больныхъ мазали масломъ и исцѣляли* (Марк. VI, 13). Такое дѣйствiе апостоловъ еще не было таинствомъ, но оно было предуказанiемъ будущаго таинства, подобно тому какъ крещенiе учениковъ Христовыхъ на ряду съ крещенiемъ Iоанновымъ (Iоан. IV, 1—2) не

---

[1]) См. у Августи — Denkwürdigkeiten aus der christl. Archeol. (B. IX, p. 467. Leipz. 1828) ссылку на Lightfoot (Hor. haebr. ad Marc. VI, p. 304) Wetsten (adh. l.), Michaelis (Anmerk. über das N. T., s. 323).

[2]) У Августи ibid.

[3]) У евангелиста Луки Спаситель, посылая апостоловъ на эту проповѣдь, говоритъ имъ: *и исцѣляйте находящихся въ немъ больныхъ и говорите имъ: приближилось къ вамъ царство Божiе* (Лук. X, 9). Хотя при этомъ Христосъ Спаситель не говоритъ ничего объ употребленiи елея; но замѣчательно, что въ этой же главѣ далѣе излагается вышеупомянутая нами притча «о впадшемъ въ разбойники», съ указанiемъ на помазанiе елеемъ (X, 30—36).

было еще таинствомъ, но дѣйствіемъ предуготовительнымъ къ таинству крещенія. Въ качествѣ христіанскаго таинства елеопомазаніе установлено Спасителемъ по воскресеніи, когда Онъ въ продолженіи сорока дней являлся апостоламъ и говорилъ имъ о царствіи Божіемъ, т. е. объ устройствѣ своей церкви (Дѣян. I, 3).

Изъ сказаннаго получаются слѣдующіе результаты немаловажные для выясненія послѣдующей исторіи таинства елеопомазанія: 1) сакраментальному употребленію елея предшествовало очень распространенное въ іудейской и языческой древности употребленіе елея, какъ врачебнаго средства, 2) во вниманіи къ этому между прочимъ обстоятельству, можно думать, елей избранъ Христомъ Спасителемъ какъ видимый знакъ или органъ особенной благодати Божіей для исцѣленія тѣла и врачеванія душевныхъ недуговъ болящаго.

Но если такъ распространено было въ дохристіанской древности употребленіе елея, какъ врачебнаго средства, то можно ожидать, что этого рода употребленіе елея продолжало существовать и среди христіанскаго общества совмѣстно съ сакраментальнымъ его употребленіемъ, не смѣшиваясь одно съ другимъ и не превращаясь одно въ другое. У первенствующихъ христіанъ мы дѣйствительно и находимъ двоякій родъ употребленія елея,—обыкновенный и сакраментальный. Историческіе факты и свидѣтельства древности даютъ намъ полное право на подобное заключеніе.

Римско-католическій археологъ Бинтеримъ, справедливо возставая противъ смѣшенія двоякаго рода историческихъ фактовъ, относящихся къ двоякому употребленію елея, приводитъ слѣдующіе факты обыкновеннаго несакраментальнаго употребленія елея [1]). Тертулліанъ разсказываетъ, что императоръ Северъ, отецъ Антонина получилъ исцѣленіе отъ болѣзни, принявъ помазаніе елеемъ отъ нѣкоего Прокла христіанина [2]). О мученицѣ Архелаѣ, пострадав-

---

[1]) См. Binterim—Die vorzugl. Denkwürdigkeiten, B. VI, Thl. 3, p. 289—297.
[2]) Ad Scapul. c. 4. Ipse etiam Severus pater Antonini christianorum memor

шей при Діоклитіанѣ, разсказывается, что она всѣхъ больныхъ, обращавшихся къ ней, исцѣляла посредствомъ елея [1]). Св. Ефремъ Сиринъ въ своихъ совѣтахъ монаху о духовной жизни замѣчаетъ: „если, исполняя обязанность любви, ты помазываешь болящаго елеемъ, то храни око, руки и языкъ" [2]). Симеонъ столпникъ, какъ разсказываетъ Θеодоритъ, по просьбѣ персидской царицы благословилъ для нея и послалъ ей елей, который исцѣлилъ не только ея болѣзнь, но и болѣзни ей близкихъ [3]). По разсказу Григорія Турскаго, одна монахиня по имени Монегунда освящала елей и соль для больныхъ [4]). Сюда же нужно отнести и слѣдующія мѣста въ бесѣдахъ Златоуста. Разсуждая о преимуществахъ храмовъ Божіихъ предъ частными домами, св. отецъ въ одной изъ своихъ бесѣдъ говоритъ: „и трапеза сія несравненно почтеннѣе и сладостнѣе твоей домашней трапезы и *свѣтильникъ сей*—твоего свѣтильника: это знаютъ тѣ, которые, съ вѣрою и благовременно *помазавшись елеемъ, получили исцѣленіе"* [5]). Подобное же говоритъ св. отецъ о помазаніи елеемъ отъ гробовъ мученическихъ [6]). Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что всѣ эти факты свидѣтельствуютъ не о сакраментальномъ, а объ обыкновенномъ употребленіи елея: язычники, какъ императоръ Северъ и персидская царица (свидѣтельства Тертулліана и Θеодорита о Симеонѣ Столпникѣ), конечно не могли быть удостоены таинства, а лица, не имѣвшія и не могшія имѣть іерархическихъ степеней, какъ мученица Архелайя и Монегунда, не могли совершить таинство надъ больными, которыхъ они исцѣляли. Что же касается елея отъ свѣтильниковъ

---

erat. Nam et Proclum christianum, qui Torpacion cognominabatur, Evodiae procuratorem, qui eum per oleum aliquando curaverat, requisivit.

[1]) Tom. II Iannuar. Bolland. ad diem 18, p. 191.

[2]) De vita spirit. n. 76. Въ рус. пер. ч. I, стр. 459, М. 1848.

[3]) Theodoret in Vita Simeonis, c. 11.

[4]) Greg. in Vita Patr., c. 19.

[5]) Homil. in Math. 32 (рус. пер. М. 1846, ч. 2, стр. 65).

[6]) Homil. in martyr.

въ храмахъ и отъ гробовъ мученическихъ, то само собою очевидно, что этого рода елей совершенно не сакраментальнаго характера. Не столь очевидно, какого рода елей разумѣетъ св. Ефремъ Сиринъ въ своихъ совѣтахъ монаху; но и здѣсь на основаніи словъ: „исполняя обязанность любви“ съ большею долею вѣроятности можно разумѣть обыкновенное врачебное употребленіе елея.

Впрочемъ, усвояя этому елею наименованіе обыкновеннаго врачебнаго елея, мы отнюдь не отрицаемъ чрезъ то религіознаго характера въ его употребленіи. Первенствующіе христіане, употребляя этотъ елей, безъ сомнѣнія смотрѣли на него не какъ на обыкновенное только врачебное средство, имѣющее силу исцѣлять болѣзни исключительно по присущей самому естеству елея способности исцѣленія, но какъ на средство, которое имѣетъ цѣлебную силу не столько по природѣ, сколько по силѣ освященія его молитвою и принятія его болящими съ вѣрою. Словомъ это былъ елей не простой, а освященный молитвою, хотя и отличный отъ елея въ таинствѣ, — елея освященнаго непремѣнно пресвитерами. Кто освящалъ этотъ обыкновенный елей? На этотъ вопросъ можно отвѣтить одно: этого рода елей для своего освященія не требовалъ непремѣнно лица іерархическаго. Его могъ освятить и мірянинъ и даже женщина, совершивъ надъ нимъ молитву и благословивъ его, какъ мы это видимъ изъ вышеприведенныхъ примѣровъ. Мало того, какъ видно изъ словъ Златоуста, освященіе, по вѣрованію церкви, сообщалось елею и безъ всякаго отдѣльнаго акта, чрезъ одно пребываніе елея въ храмѣ среди молитвенныхъ собраній, въ лампадахъ предъ изображеніями святыхъ или предъ гробницами мучениковъ. Освященіе этого рода елея понималось, какъ понимается и нынѣ благочестивыми христіанами, очевидно, въ широкомъ смыслѣ. Есть впрочемъ факты, которые показываютъ, что и этого рода елей освящался иногда лицами іерархическими и даже епископами. Такъ въ жизнеописаніи Кесарія арелатскаго говорится: „каждый годъ въ (извѣстные) дни онъ бывалъ въ баптистеріи для благословенія елея желающимъ. Когда вошедши, онъ

садился для *запечатлѣнія дѣтей*, тотчасъ подбѣгали къ нему мальчики и дѣвочки, посланные родителями, подавая ему *сосуды съ водою*, иные же *съ елеемъ*, для того, чтобы онъ благословилъ ихъ" [1]). Весьма характеристично въ этомъ фактѣ сопоставленіе освященнаго елея съ освященною или святою водою: это указываетъ съ одной стороны на однородность употребленія этихъ двухъ освященныхъ предметовъ, съ другой—наводитъ на предположеніе: не былъ ли этотъ, раздаваемый Кесаріемъ елей елеемъ заклинательнымъ, употребляемымъ при крещеніи, а равно и вода — освященною для крещенія водою? Мѣсто раздачи ея — баптистерія и время—предъ запечатлѣніемъ дѣтей—наводятъ на эту предположеніе. Съ этимъ фактомъ въ самой близкой родственной связи находится, по нашему мнѣнію, то, что мы читаемъ въ Апостольскихъ Постановленіяхъ. Тамъ идетъ рѣчь также о „благословеніи воды и елея" епископомъ или, въ случаѣ его отсутствія, пресвитеромъ въ предстояніи діакона. Въ приводимой затѣмъ молитвѣ говорится о „водѣ къ питію и очищенію и о елеѣ, еже веселити лице въ радованіе веселія", и содержится прошеніе объ „освященіи воды сей и елея о имени *принесшаго или принесшей*" [2]). Безъ сомнѣ-

---

[1]) Vita s. Caesarii Arelat. l. II, n. 13, t. 1. Mabillonii Auct. s. Benedict. См. у Бинтерима, стр. 289.

[2]) Ап. Пост. Кн. VIII, гл. 29: «А о водѣ и елеѣ постановляю я, Матѳій. Воду и елей пусть благословляетъ епископъ, а если онъ въ отсутствіи, пусть благословляетъ пресвитеръ въ предстояніи діакона. Когда же епископъ на лицо, то пусть присутствуютъ пресвитеръ и діаконъ, и говоритъ онъ пусть такъ: «Господи Саваоѳъ, Боже силъ, творче водъ и подателю елея, щедрый и человѣколюбивый, иже давый пищу къ питію и очищенію, и елей, еже веселити лице въ радованіе веселія. Самъ и нынѣ Христомъ освяти воду сію и елей о имени принесшаго или принесшей, и даждь ему силу здравія содѣтельну, болѣзней отгнательну, бѣсовъ прогонительну, всякаго навѣта гонительну, Христомъ, упованіемъ нашимъ, съ Нимъ же Тебѣ слава, честь и почитаніе и Св. Духу во вѣки. Аминь». Во всей этой молитвѣ есть только одно или два выраженія, которыя могутъ подать поводъ поставить эту молитву въ связь съ таинствомъ елеосвященія; это—выраженія о дарованіи елею «силы укрѣпляющей здоровье, исцѣляющей болѣзни». Но совокупность всѣхъ вышеуказанныхъ нами признаковъ не позволяетъ на основаніи однихъ этихъ выраженій сдѣлать заключеніе, будто «слова сей молитвы *прямо* относятся къ святому елею, употребляемому въ таин-

нія и здѣсь въ Апостольскихъ Постановленіяхъ разумѣется такое же употребленіе елея, какое и въ жизнеописаніи Кесарія арелатскаго, т. е. употребленіе самими вѣрующими съ молитвою и вѣрою въ различныхъ случаяхъ ихъ жизни и въ различныхъ ихъ нуждахъ, подобно употребленію въ наше время святой воды. Къ такому же употребленію относится по всей вѣроятности и слѣдующій фактъ. Въ жизнеописаніи аббата Сигиранна разсказывается, что онъ получилъ отъ епископа пуатьерскаго тысячу фунтовъ елея [1]). На западѣ впрочемъ, по замѣчанію Бинтерима, этого рода домашнее употребленіе елея, въ виду злоупотребленій, было запрещаемо соборами начиная съ VIII в. [2]). Но за то на востокѣ, сколько извѣстно, оно никогда не прекращалось. И до сихъ поръ краснорѣчивымъ памятникомъ древняго благочестиваго обычая служатъ: освященіе елея на всенощныхъ бдѣніяхъ подъ великіе праздники и помазаніе елеемъ всѣхъ присутствующихъ, равно какъ и освященіе воды въ престольные праздники предъ литургіею.

Едва ли справедливо, полагаетъ Бинтеримъ, что этого рода елей, будучи освященъ епископомъ въ великій четвертокъ, получался въ древности не только мірянами для домашняго употребленія, но и пресвитерами для употребленія сакраментальнаго или для помазанія въ таинствѣ елеопомазанія [3]). Въ этомъ случаѣ почтен-

ствѣ елеосвященія» и что «въ этой молитвѣ *очевидно* указаніе на благодатныя дѣйствія елеосвященія» (Прибавл. къ Творенію св. отц., ч. XVII, М. 1858 г., стр. 592, статья: «О таинствѣ елеосвященія»). Въ противовѣсъ выраженіямъ о силѣ елея «укрѣпляющей здоровье и исцѣляющей болѣзни» можно поставить непосредственно за ними слѣдующія: «силу... прогоняющую демоновъ и избавляющую отъ всѣхъ навѣтовъ вражіихъ». Эти послѣднія выраженія какъ нельзя болѣе приличны въ молитвѣ не объ елеѣ въ таинствѣ елеосвященія, а объ елеѣ заклинательномъ, равно и о водѣ, освящаемой для домашняго употребленія вѣрующихъ.

[1]) См. у Бинтерима: Mabillon. Saecul. II Benedict., p. 418 edit. Venet.

[2]) Бинтеримъ цитуетъ слѣдующіе соборы и постановленія: Concil. Arelatens. VI, c. 18; Concil. Moguntin., c. 27; Bonifacii Statut. c. 5, t. 1; Concil. German p. 75; Capitul. Caroli magni, ibid. p. 415—423.

[3]) Такой выводъ онъ дѣлаетъ (p. 290) изъ слѣдующей рубрики въ сакраментаріѣ Григорія В. (по чтенію cod. Remens. у Гуго Менарда not. 67): benedicit oleum pro infirmis, sive pro populo. Но 1) сакраментарій Григорія В. со-

ный ученый безъ достаточныхъ основаній переноситъ въ древній періодъ позднѣйшую практику западной церкви, въ которой нынѣ существуетъ, не всегда въ ней существовавшій, обычай освященія не только мура, но и елея епископомъ одинъ разъ въ году; вслѣдствіе чего тамъ священникъ не иной елей можетъ употреблять въ таинствѣ „послѣдняго помазанія“ какъ только освященный епископомъ. Несомнѣнно по крайней мѣрѣ, что этотъ обычай не существовалъ на западѣ въ вѣка отъ I до V.

Все доселѣ нами сказанное относится къ обыкновенному, домашнему употребленію елея. Вполнѣ справедливо замѣчаніе Бинтерима, что приведенными выше фактами и древними свидѣтельствами склонны злоупотреблять не только протестанты, но и римскіе католики. Протестанты стараются на основаніи вышеизложеннаго доказать, что благословенный елей во всѣ времена употреблялся какъ только обыкновенное врачебное средство противъ болѣзней; изъ каковаго употребленія мало по малу и возникъ будто бы церковный обрядъ елеопомазанія. Протестанты такимъ образомъ умышленно отождествляютъ два въ сущности совершенно различные рода елеопомазанія — сакраментальный и общій домашній—съ цѣлію опроверженія древне-церковнаго ученія объ елеосвященіи, какъ таинствѣ. Къ подобному же смѣшенію прибѣгаютъ,—хотя совершенно съ противоположною цѣлію, именно съ цѣлію усиленія или лучше сказать увеличенія количества доказательствъ въ пользу этого таинства,— и римскіе католики, также не различая одинъ родъ елеопомазанія отъ другаго, отождествляя одинъ съ другимъ [1]). Надлежащее раз-

---

держитъ много вставокъ позднѣйшаго времени, 2) эта рубрика допускаетъ и другое истолкованіе, именно истолкованіе въ смыслѣ освященія елея для обыкновеннаго или домашняго употребленія.

[1]) Такъ, по замѣчанію Бинтерима, знаменитый полемикъ Бернардинъ Ветвейсъ относитъ къ сакраментальному употребленію елея выше цитованное мѣсто изъ Ефрема Сирина, не говорящее объ этомъ употребленіи. Беллярминъ и многіе другіе опираются на Іеронима, который въ жизни инока Иларіона повѣствуетъ о немъ, что онъ многихъ больныхъ помазалъ благословеннымъ елеемъ и исцѣлилъ (Vita Hilarion. c. 27 et 38). Бароній, Беллярминъ и другіе ссы-

личеніе того и другаго рода помазанія должно вести только къ уясненію истины и къ ея подкрѣпленію, а вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо должно лишить протестантовъ тѣхъ средствъ оправданія догматическаго ихъ заблужденія, которыя ненамѣренно, но неблагоразумно даютъ имъ въ руки сами римскіе католики. Признаніе существованія обыкновеннаго употребленія елея — какъ скоро будетъ доказано, что параллельно съ такимъ употребленіемъ существовало другаго рода употребленіе, сакраментальное — отнюдь не можетъ служить опорою для протестантовъ отвергать употребленіе елея въ таинствѣ или какъ таинства, подобно тому, какъ употребленіе въ древности святой воды не служитъ для болѣе консервативныхъ изъ нихъ (для лютеранъ) причиною отверженія крещенія, какъ таинства. Не говоримъ уже о томъ, насколько отъ такого разграниченія выигрываютъ въ твердости доказательства римскихъ католиковъ противъ протестантовъ. Что касается насъ православныхъ, то это обстоятельство такъ же мало можетъ насъ смущать, какъ и существованіе въ настоящее время на всенощныхъ бдѣніяхъ церковнаго обряда помазанія елеемъ, ведущаго свое начало отъ обыкновеннаго употребленія елея,—существованіе этого обряда параллельное съ таинствомъ елеопомазанія, ведущимъ свое начало со временъ апостольскихъ.

Переходя къ сакраментальному употребленію елея, не считаемъ

лаются на 215 бесѣду бл. Августина, приписываемую нынѣшними критиками Кесарію арлесскому.... Не замѣчаютъ они, что св. Кесарій увѣщеваетъ вѣрующихъ брать въ церкви благословенный елей и помазывать имъ и себя и своихъ.... Такими сомнительными и двусмысленными свидѣтельствами споръ только затягивается и рѣшеніе затрудняется». Въ заключеніе своей оцѣнки этого рода свидѣтельствъ Биптеримъ указываетъ на слѣдующіе признаки сакраментальнаго употребленія елея въ отличіе отъ обыкновеннаго, домашняго: 1) если помазаніе принято отъ епископа или пресвитеровъ и притомъ торжественно, въ церковномъ богослуженіи, 2) если съ помазаніемъ соединено напутствіе больнаго св. Тайнами, 3) если священникъ призванъ больнымъ или его друзьями для совершенія елеопомазанія, 4) если въ разсказѣ объ извѣстномъ фактѣ существуетъ указаніе на слова ап. Іакова, 5) если помазанію усвояется прощеніе грѣховъ.

нужнымъ останавливаться на древнѣйшихъ свидѣтельствахъ, сюда относящихся; такъ какъ эти свидѣтельства, хотя и имѣютъ значеніе въ догматическомъ отношеніи, не представляютъ однако значительныхъ данныхъ для выводовъ относительно исторической судьбы литургической стороны таинства или для сужденія о томъ, какъ именно совершалось это таинство. Таковы свидѣтельства: Оригена и однородное съ нимъ I. Златоуста, ссылавшихся на слова ап. Іакова при разсужденіи о покаяніи [1]), свидѣтельство Кирилла

[1]) Оригенъ (Homil. II in Levit. n. 4, p. 418), перечисляя упоминаемые въ евангеліи способы получать прощеніе грѣховъ,—именно: 1) крещеніе, 2) мученичество, 3) милостыню, 4) прощеніе грѣховъ нашимъ ближнимъ, 5) обращеніе ближняго отъ заблужденій, 6) обиліе любви и 7) исповѣданіе грѣховъ предъ священникомъ,—причисляетъ къ этому послѣднему способу и прощеніе грѣховъ въ елеопомазаніи. «Есть еще и седьмой родъ отпущенія грѣховъ чрезъ покаяніе, способъ трудный и тяжкій, когда грѣшникъ омываетъ ложе свое слезами и слезы дѣлаются для него хлѣбомъ день и ночь и когда онъ не стыдится *открыть свой грѣхъ священнику Божію* и испросить у него врачевства, слѣдуя сказанному: *я сказалъ: исповѣдаю Господу неправду мою и ты отпустилъ нечестіе сердца моего* (Пс. XXXI, 5). При чемъ исполняется и то, что сказалъ ап. Іаковъ: *болитъ ли кто въ васъ*". Въ такую же связь съ таинствомъ покаянія ставитъ слова ап. Іакова, относящіяся къ елеопомазанію, и св. I. Златоустъ. Въ твореніи своемъ «О священствѣ» (Кн. III, отд. 6), разсуждая о высокихъ правахъ Богодарованной священникамъ власти, послѣ разсужденій объ евхаристіи и крещеніи, сравнивая священниковъ съ плотскими родителями, замѣчаетъ: «Одни раждаютъ для земной жизни, другіе для небесной. Тѣ не могутъ защитить дѣтей своихъ и отъ тѣлесной смерти, даже не всегда могутъ *изгнать изъ тѣла ихъ вторгшуюся болѣзнь:* сіи напротивъ часто спасали болѣзненныя души, долженствовавшія погибнуть,—то подвергая ихъ кроткому наказанію, то удерживая при самомъ началѣ отъ паденія, не только ученіемъ и наставленіемъ, но и *помощію молитвъ*. Поелику они не только возрождаютъ насъ, но имѣютъ власть разрѣшать отъ грѣховъ, содѣланныхъ послѣ сего возрожденія. Ибо сказано: *болитъ ли кто въ васъ*"... (Іак. V, 14—15). Въ обоихъ свидѣтельствахъ упоминаемое ап. Іаковомъ призываніе пресвитеровъ церковныхъ для помазанія больнаго елеемъ и для молитвы надъ нимъ 1) поставляется въ одинъ разрядъ съ покаяніемъ, 2) несомнѣнно представляется священнодѣйствіемъ, совершаемымъ пресвитерами и 3) сколько можно замѣтить изъ словъ Златоуста, считается дѣйствіемъ, имѣющимъ мѣсто въ случаѣ опасной болѣзни, угрожающей смертію. Можно думать, что въ первые вѣка христіанства для нѣкоторыхъ изъ грѣшниковъ, всю жизнь несшихъ покаяніе и только при смерти удостоиваемыхъ разрѣшенія, таинство елеопомазанія замѣняло собою въ нѣкоторыхъ случаяхъ разрѣшеніе отъ грѣховъ, обыкновенно подаваемое въ таинствѣ покаянія.

александрійскаго, напоминающаго болящимъ о благодатномъ средствѣ, указанномъ въ словахъ ап. Іакова [1]), свидѣтельство св. Амвросія о возложеніи рукъ на больныхъ и благословеніи [2]), свидѣтельство бл. Августина о значеніи помазанія для будущей жизни [3]) и біографа Августинова Поссидія (+ 440) о посѣщеніяхъ бл. Августиномъ больныхъ, о молитвахъ за нихъ и о возложеніи на нихъ рукъ [4]). Изъ всѣхъ этихъ свидѣтельствъ слѣдуетъ только, что отцы церкви помнили о заповѣди ап. Іакова и напоминали больнымъ о благодатномъ средствѣ исцѣленія отъ болѣзней душевныхъ и тѣлесныхъ, при чемъ преимущественное вниманіе обращали на исцѣленіе душевныхъ недуговъ, т. е. на прощеніе грѣховъ, разсматривая заповѣдь апостола въ тѣсной связи съ данною самимъ Христомъ пресвитерамъ властію вязать и рѣшить, почему есте-

---

[1]) De adorat. in Spirit. et verit. l. VI. Вооружаясь противъ прибѣгающихъ въ болѣзни къ волхвованію, св. Кириллъ совѣтуетъ больнымъ произносить вѣрою и молитвою слова: «Господь, Саваоѳъ и другія усвояемыя божественнымъ писаніемъ Богу, какъ свойственныя Его природѣ.... При этомъ я напомню тебѣ, прибавляетъ св. отецъ, еще слова божественнаго писанія: *„болитъ ли кто въ васъ“*....

[2]) De poenit. l. I, c. 8. «Почему вы возлагаете руки и вѣруете въ дѣло благословенія, если какой больной выздоровѣетъ (cur ergo manus imponitis et benedictionis opus creditis, si quis forte revaluerit aegrotus)?» Въ этихъ словахъ, правда, не упоминается ни о елеѣ, ни о пресвитерахъ, но зато говорится о возложеніи рукъ, составлявшемъ дѣйствіе, исключительно принадлежавшее съ глубокой древности лицамъ іерархическимъ и притомъ о возложеніи рукъ и благословеніи именно больнаго; а потому мы и имѣемъ право относить это мѣсто къ таинству елеопомазанія.

[3]) Блаж. Августинъ (Enarrat.11 in Psalm. XXVI, n. 11) говоритъ: «помазаніе это (unctio ista) усовершитъ насъ духовно въ той жизни, которая намъ обѣщана. Ибо оно есть голосъ желающаго той жизни, есть нѣкоторый голосъ желающаго славы Божіей, имѣющей въ концѣ совершиться въ насъ. Ибо мы помазываемся въ таинствѣ и самымъ таинствомъ предъизображается (ungimur in sacramento et sacramento ipso praefiguratur) нѣчто, чѣмъ мы будемъ въ будущемъ».

[4]) Vita S. August. c. 27. «Въ посѣщеніяхъ онъ (Авг.) соблюдалъ способъ опредѣленный апостоломъ (modum ab apostolo definitum), чтобы посѣщать сиротъ и вдовицъ, впадшихъ въ напасти; но онъ немедленно шелъ, если очень просили его *больные*, чтобы онъ помолился за нихъ въ присутствіи ихъ Богу и возложилъ на нихъ руки». Сравн. слова учителя Августинова св. Амвросія о возложеніи рукъ на больныхъ.

ственно сосредоточивали особенное вниманіе не на елеѣ, какъ видимомъ знакѣ исцѣленія преимущественно тѣлесныхъ недуговъ, а на возложеніи рукъ, какъ видимомъ знакѣ отпущенія грѣховъ. Въ литургическомъ отношеніи имѣетъ важность только этотъ послѣдній результатъ, т. е. что возложеніе рукъ было однимъ изъ дѣйствій, существенно входившимъ въ древности—вмѣстѣ съ помазаніемъ елеемъ—въ священнодѣйствіе таинства елеопомазанія.

Сравнительно съ вышеуказанными свидѣтельствами нѣсколько болѣе имѣетъ значенія въ литургическомъ отношеніи свидѣтельство св. Иринея ліонскаго о гностическихъ искупленіяхъ. Между различными способами совершенія такъ называемыхъ гностическихъ „искупленій“ св. Ириней упоминаетъ о слѣдующемъ.

„Другіе еще совершаютъ искупленіе надъ умирающими въ минуту ихъ кончины, изливая надъ головами ихъ елей и воду или вышеупомянутую масть съ водою и употребляя приведенныя призыванія для того, чтобы они сдѣлались недоступными и невидимыми для началъ и властей, и чтобы внутренній ихъ человѣкъ восшелъ горѣ къ невидимому, тогда какъ тѣло ихъ оставляется съ тварями въ этомъ мірѣ, а душа ихъ переходитъ къ Димiургу. И они научаютъ ихъ послѣ смерти, когда придутъ къ властямъ, говорить слѣдующія слова: Я сынъ отъ Отца—Отца и пр.“ [1]).

Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что допущеніе гностиками такого обряда не было результатомъ самостоятельнаго творчества гностическаго ума: извѣстные взгляды гностиковъ на матерію могли только противодѣйствовать, а никакъ не содѣйствовать введенію въ употребленіе при гностическихъ искупленіяхъ чувственныхъ элементовъ, каковы елей, вода и муро. Если же мы видимъ, что нѣкоторые изъ гностиковъ тѣмъ не менѣе употребляютъ этотъ обрядъ возливанія елея на тѣло уже умерщаго, на тѣло не имѣвшее само въ себѣ для гностика никакой цѣны и значенія, то это обстоятельство не иначе можно объяснить какъ воздѣйствіемъ на этихъ

---

[1]) Adv. haeres. l. I, c. 21, n. 5. Такъ это мѣсто читается въ латинскомъ текстѣ; въ греческомъ же, заимствованномъ изъ Епифанія и напечатанномъ у Миня (параллельно съ латинскимъ)—нѣсколько иначе; разность впрочемъ между тѣмъ и другимъ небольшая.

еретиковъ укоренившагося обычая другой среды, воспитанной въ другихъ взглядахъ на тѣло и вообще на матерію, т. е. православной Церкви, вліянію которой въ данномъ случаѣ и подчинилась извѣстная часть менѣе послѣдовательныхъ гностиковъ, тогда какъ другая часть рѣшительно отвергала, по замѣчанію св. Иринея, „совершеніе таинства неизреченной и невидимой силы и безтѣлеснаго при помощи тварей чувственныхъ и тѣлесныхъ". Такимъ образомъ, въ гностическихъ искупленіяхъ при кончинѣ нельзя не видѣть косвеннаго указанія на фактъ существованія въ первые вѣка въ христіанской церкви священнодѣйствія елеопомазанія. Такое заключеніе мы въ правѣ сдѣлать тѣмъ болѣе, что въ другихъ способахъ совершенія гностическихъ искупленій, описаніе которыхъ у св. Иринея предшествуетъ приведенному нами мѣсту, весьма замѣтно подражаніе гностиковъ совершенію въ православной церкви таинствъ: крещенія, муропомазанія и брака [1]). У гностиковъ обрядъ возливанія елея на тѣло умершаго является торжественнымъ тайнодѣйствіемъ; такимъ же безъ сомнѣнія онъ былъ и въ православной Церкви. Единственное впрочемъ заключеніе, какое изъ приведеннаго свидѣтельства можно сдѣлать, отъ гностической практики къ практикѣ православной—это то, что при елеопомазаніи въ православной Церкви употреблялось, по заповѣди ап. Іакова, помазаніе опаснобольнаго елеемъ и при этомъ произносились извѣстныя молитвы. Болѣе нельзя ничего сказать утвердительнаго, въ виду извѣстнаго, засвидѣтельствованнаго и св. Иринеемъ стремленія гностиковъ къ извращенію ученія и преданія православной Церкви [2]).

Несравненно важнѣе всѣхъ вышеисчисленныхъ свидѣтельствъ

---

[1]) См. наше соч. «Догм. уч. о семи церковн. таинствахъ въ твор. отц. и уч. церкви» стр. 121—124).

[2]) Св.Ириней заканчиваетъ свой разсказъ о гностическихъ искупленіяхъ слѣдующимъ замѣчаніемъ: «но такъ какъ они разногласятъ между собою и въ ученіи и въ преданіи (et doctrina et traditione) и почитаемые за новѣйшихъ между ними стараются каждый день измыслить что либо новое и произвесть такое, о чемъ никогда никто не помышлялъ, то трудно пересказать мнѣнія ихъ всѣхъ».

свидѣтельство Иннокентія I [1]). Это свидѣтельство важно для насъ особенно въ томъ отношеніи, что, сколько можно замѣтить, въ первой его половинѣ рѣчь идетъ объ обыкновенномъ, а во второй о сакраментальномъ употребленіи елея, при чемъ послѣдняго рода употребленіе характеризуется такими чертами, которыя вполнѣ соотвѣтствуютъ понятію о высшемъ общественномъ священнодѣйствіи, составляющемъ право и обязанность исключительно лицъ іерархическихъ. Въ посланіи Иннокентія I къ епископу Деценцію, въ которомъ находимъ упомянутое свидѣтельство, рѣчь идетъ вообще de ordinibus et consecrationibus или иначе de consecrandis mysteriis vel in caeteris agendis arcanis [2]), слѣдовательно, по смыслу этихъ

[1]) Migne, Patrol. curs. compl. t. XX, ep. XXV Decentio episcopo Eugubino (p. 551—561).

[2]) Ва началѣ посланія (n. 1) Иннокентій говоритъ, что «не должно быть никакого различія и разнообразія въ порядкахъ и освященіяхъ церковныхъ (nulla diversitas, nulla varietas iu ipsis ordinibus et consecrationibus), если священники Господни хотятъ соблюсти невредимыми церковныя установленія, преданныя апостолами. Для народа становится подозрительнымъ..., когда всякій думаетъ, что нужно держаться не того, что предано, а того, что ему представляется (лучшимъ), откуда кажется и происходитъ, что въ различныхъ мѣстахъ или церквахъ различнаго держатся и различное совершаютъ (diversa in diversis locis, aut ecclesiis aut teneri, aut celebrari)». Далѣе (n. 2), настаивая на мысли, что во всѣхъ церквахъ должны быть соблюдаемы обычаи римской церкви, преданные ей княземъ апостоловъ, Петромъ, Иннокентій выражаетъ (n. 3) увѣренность, что Деценцій и хорошо знакомъ съ практикою римской церкви и послушенъ ей. Иннокентій знаетъ, что Деценцій «часто пріѣзжалъ въ Римъ и часто сходился съ нимъ въ церкви и познакомился съ тѣмъ, какой обычай содержитъ (церковь римская) относительно освященія таинствъ или совершенія прочихъ таинъ (quem morem vel in consecrandis mysteriis vel in caeteris agendis arcanis»). Всего этого, по словамъ Иннокентія, было бы достаточно для устроенія или преобразованія церкви Деценція (если его предшественники не вполнѣ или иначе что либо содержали), но самъ Деценцій настойчиво вызываетъ его—Иннокентія на совѣтъ относительно нѣкоторыхъ предметовъ. «На это мы и отвѣчаемъ, пишетъ Иннокентій, не потому что думаемъ, что ты чего либо не знаешь, но для того чтобы ты могъ съ большимъ авторитетомъ наставлять своихъ, убѣждать удаляющихся отъ постановленій римской церкви и не колебался приводить насъ въ извѣстность, чтобы мы могли знать, каковы тѣ, которые или вводятъ новизны или думаютъ, что долженъ быть соблюдаемъ обычай *другой церкви*, а не римской». Все это показываетъ, что богослужебная практика того времени представляла еще не мало разнообразія и что и на западѣ не вездѣ господствовали обычаи римской церкви.

словъ, о богослужебныхъ порядкахъ и различныхъ родахъ церковныхъ богослужебныхъ дѣйствій, именно: 1) о томъ, долженъ ли миръ (цѣлованіе мира) быть даваемъ не прежде, а послѣ совершенія таинствъ (освященія св. Даровъ), 2) что имена приносящихъ приношенія для евхаристіи не должны быть произносимы прежде принятія ихъ приношеній и освященія молитвою, 3) что запечатлѣвать въ мѵропомазаніи никто не долженъ кромѣ епископа, 4) что должно поститься въ субботу, 5) что fermentum (вѣроятно тѣло Христово [1]) въ день Пасхи должно быть вручаемо только тѣмъ пресвитерамъ, которые находятся внутри города, 6) что возложеніе рукъ на бѣсноватыхъ уже принявшихъ крещеніе допускается, 7) что отпущеніе грѣховъ кающимся должно совершаться предъ Пасхою, за исключеніемъ тяжкой и опасной болѣзни. Непосредственно за всѣмъ этимъ мы читаемъ слѣдующее разсужденіе римскаго епископа объ елеопомазаніи:

„Такъ какъ твоя любовь желала посовѣтоваться объ этомъ, равно какъ и о прочемъ, то сынъ мой діаконъ Целестинъ въ своемъ письмѣ прибавилъ еще, что твоею любовью положено (спросить) относительно того, что написано въ посланіи ап. Іакова: *болитъ ли кто въ васъ*... Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что эти слова должны быть принимаемы и понимаемы въ отношеніи къ *вѣрующимъ больнымъ*, которые могутъ быть помазываемы святымъ елеемъ помазанія (sancto oleo chrismatis),—елеемъ, который, *будучи уготованъ епископомъ*, *можетъ быть употребляемъ* не только священниками, но и *всѣми христіанами въ случаѣ нужды своей или своихъ* (близкихъ). Но мы находимъ, что излишне прибавлено, будто въ отношеніи къ епископу сомнительно то, дозволительность чего пресвитерамъ

---

[1]) Подъ fermentum нужно, по всей вѣроятности, разумѣть не простой благословенный хлѣбъ, которымъ въ знакъ взаимнаго единенія часто обмѣнивались въ то время, а тѣло Христово, которое посылали тѣмъ пресвитерамъ Рима (это былъ частный обычай римской церкви), которые въ Пасху не могли участвовать въ общемъ богослуженіи. Авторъ примѣчаній у Миня становится на сторону этого мнѣнія, хотя и сознаетъ, что такое пониманіе благопріятствуетъ употребленію кваснаго хлѣба въ евхаристіи (fermentum = закваска). См. тамъ же нѣсколько любопытныхъ данныхъ относительно наименованія Христа Спасителя fermentum и обмѣна церквей, иногда очень отдаленныхъ, обыкновенными благословенными хлѣбами (Migne, p. 556—557).

несомнѣнна. Ибо о пресвитерахъ сказано (въ посл. ап. Іакова) потому, что епископы, будучи обременены другими занятіями, не могутъ идти ко всѣмъ больнымъ. Впрочемъ, если епископъ или можетъ или считаетъ нужнымъ навѣстить кого либо, благословить и помазать помазаніемъ (tangere christmate), то безъ колебанія онъ можетъ совершить *помазаніе* (chrisma conficere) того, *кому оно приличествуетъ*. Ибо *на кающихся нельзя возливать его*, такъ какъ *оно есть родъ таинства* (quia genus est sacramenti). Какимъ образомъ думаютъ, что можетъ быть сообщаемъ одинъ родъ (таинствъ) тѣмъ, которымъ отказываютъ въ остальныхъ таинствахъ?“

Въ этихъ словахъ можно видѣть указаніе на несмѣшиваемое, параллельное существованіе въ древности двухъ вышеозначенныхъ родовъ помазанія: обыкновеннаго и сакраментальнаго. Освященный епископомъ елей,—за которымъ по другимъ свидѣтельствамъ приходили въ извѣстные дни къ епископу въ ваптистерію и который хранился по домамъ христіанъ на случай нужды, — и въ этомъ свидѣтельствѣ представляется такимъ елеемъ, который можетъ быть употребляемъ не только лицами іерархическими, но и простыми „христіанами въ случаѣ нужды своей или своихъ“. Раздѣляемое нѣкоторыми сомнѣніе—относительно того, можетъ ли епископъ, соотвѣтственно заповѣди апостола („призоветъ пресвитеры церковные“), совершать этотъ „родъ таинства“ (какъ названо далѣе елеопомазаніе больныхъ),— показываетъ, что древніе христіане, съ вѣрою притекавшіе къ епископу, чтобы взять для своихъ нуждъ освященнаго имъ елея, въ мысли своей отдѣляли это епископское освященіе елея для обыкновеннаго употребленія отъ того елеопомазанія, которое, будучи весьма важнымъ дѣйствіемъ, — „родъ таинства“, не могло быть совершено простымъ міряниномъ, а требовало лицъ іерархическихъ. Сомнѣніе въ этомъ послѣднемъ случаѣ состояло только въ томъ, нужно ли въ кругъ этихъ іерархическихъ лицъ, какъ совершителей елеопомазанія, вводить и епископа, освящавшаго елей для обычнаго употребленія міряними, или же нужно ограничить этотъ кругъ только пресвитерами, строго держась буквы апостольской заповѣди. Не требуетъ доказательствъ

та очевидная истина, что по этому свидѣтельству елеопомазаніе, совершаемое лицами іерархическими и притомъ только надъ лицомъ, который не лишенъ, какъ кающіеся, правъ на полученіе отъ церкви благодатныхъ даровъ, представляется: 1) церковнымъ священнодѣйствіемъ, а не дѣйствіемъ обыкновеннаго врачеванія, 2) священнодѣйствіемъ, совершаемымъ лицами іерархическими, а не простыми вѣрующими или самимъ больнымъ и 3) священнодѣйствіемъ, сообщающимъ особенный благодатный даръ, на который имѣютъ право не всѣ больные христіане, не всѣ вѣрующіе во Христа, какъ на обыкновенный елей.

Сверхъ всего вышеизложеннаго это многосодержательное и весьма замѣчательное свидѣтельство проливаетъ свѣтъ и на отношеніе, въ какомъ стояло въ древности это таинство къ таинству покаянія. Оборотъ рѣчи Иннокентія I въ томъ мѣстѣ, въ которомъ онъ касается этого предмета, показываетъ, что въ его время нѣкоторые не чужды были взгляда на елеосвященіе, какъ на дѣйствіе, замѣняющее въ извѣстныхъ случаяхъ покаяніе для кающихся, т. е. какъ на дѣйствіе, разрѣшающее подвергшихся публичному покаянію отъ грѣховъ, въ случаѣ тяжкой, опасной болѣзни этихъ лицъ. „Какимъ образомъ *думаютъ*, говоритъ онъ, что можно сообщать одинъ родъ (таинствъ) тѣмъ, которымъ отказываютъ въ остальныхъ таинствахъ?“ Слѣдовательно были люди и на западѣ, которые такъ „думали“. На востокѣ же, можно полагать, такіе взгляды были особенно распространены, какъ мы имѣемъ право заключать объ этомъ изъ приведенныхъ выше свидѣтельствъ, въ особенности изъ книги „О священствѣ“ св. Іоанна Златоуста, равно какъ и изъ практики нѣкоторыхъ изъ восточныхъ христіанскихъ обществъ, въ глубокой древности отдѣлившихся отъ православной Церкви, именно армянъ и яковитовъ; у первыхъ всѣми, даже и здоровыми употребляется елеосвященіе вмѣсто таинства покаянія, предъ пріобщеніемъ св. Таинъ, а—у послѣднихъ, хотя и не замѣняетъ покаянія, однакожъ совершается надъ всякимъ готовя-

щимся къ пріобщенію [1]). Не считая елеопомазанія вторымъ какъ бы покаяніемъ или видомъ покаянія, Иннокентій, можно думать, не былъ совершенно чуждъ мысли о тѣсномъ ихъ взаимноотношеніи, что можно заключать изъ порядка теченія его мыслей въ разобранномъ нами его посланіи: объ елеосвященіи онъ пишетъ непосредственно послѣ того, какъ высказалъ свой взглядъ на покаяніе; это обстоятельство указываетъ повидимому на существованіе у него мысли о ближайшей и тѣсной связи между тѣмъ и другимъ священнодѣйствіемъ.

Не приводя свидѣтельствъ изъ VI, VII, VIII и IX вв. относительно существованія елеосвященія, — такъ какъ фактъ этого существованія съ V в. не отвергается даже протестантами,—обратимся къ исторіи „послѣдованія“ таинства елеосвященія.

II. Нынѣшнее наше „послѣдованіе св. елея“ состоитъ изъ слѣдующихъ трехъ главныхъ частей: 1) изъ канона съ девятью пѣснями, 2) изъ освященія елея и 3) изъ седмикратнаго помазанія больнаго освященнымъ елеемъ—при чтеніи семи апостоловъ и семи евангелій, съ семью молитвами. Первая часть предваряется обычнымъ началомъ („благословенъ Богъ нашъ“, Трисвятое, Пресв. Троица, Отче нашъ, Господи помилуй), псалмомъ 142, эктеніею, аллилуія, тропарями („помилуй насъ Господи, помилуй насъ“) и псалмомъ 50 („помилуй мя Боже“); послѣ девятипѣсненнаго ка-

[1]) Вотъ что пишетъ преосв. Софонія о яковитахъ (Совр. бытъ и литургія яковитянъ и несторіанъ, СПБ. 1876, стр. 36 — 37). «Таинство елеосвященія совершается не надъ больными только, но и надъ здоровыми. Всѣ готовящіеся къ причащенію должны елеосвящаться, по подобію православныхъ патріархата Константинопольскаго, и елеосвящаются въ самий день пріобщенія, предъ литургіею. Обыкновеніе елеосвящаться здоровымъ и у насъ есть въ Москвѣ и Одессѣ; но наше елеосвященіе во многомъ различно отъ упоминаемаго и по времени, и по цѣли. Впрочемъ яковитское елеосвященіе предъ пріобщеніемъ св. таинъ ни въ какомъ случаѣ не замѣняетъ собою таинства покаянія, какъ у армянъ, которое само собою и въ свое время совершается надъ каждымъ причастникомъ порознь и довольно строго. Впадшіе въ смертные грѣхи, особенно плотскіе, не разрѣшаются и не удостоиваются причащенія, доколѣ не покажутъ вѣрныхъ плодовъ сердечнаго раскаянія и сокрушенія о своихъ согрѣшеніяхъ».

нона эта часть заканчивается ексапостилларіемъ, стихирами и тропаремъ. Вторая часть—освященіе елея—состоитъ изъ эктеніи, первой молитвы, тропарей, чтенія апостола и евангелія съ обычными возгласами и припѣвами, эктеніи и второй молитвы. Третья часть, состоя изъ чтенія семи апостоловъ и семи евангелій, сопровождается семью различными молитвами; сверхъ того въ заключеніе каждой изъ этихъ семи молитвъ, при помазаніи больного св. елеемъ, произносится одна и та же молитва „Отче святый врачу душъ и тѣлесъ“, имѣющая значеніе какъ бы формулы помазанія; заканчивается эта вторая часть возложеніемъ раскрытаго евангелія на голову болящаго, при чтеніи молитвы,—краткою эктеніею, стихирами и обычнымъ отпустомъ.

Какимъ образомъ и когда „послѣдованіе св. елея“ получило такой видъ и характеръ и если оно не имѣло такого вида съ самыхъ первыхъ временъ христіанства, то каковъ былъ первоначальный его составъ? При крайней скудости прямыхъ историческихъ данныхъ весьма трудно даже приблизительно опредѣлить первоначальный составъ послѣдованія св. елея до IX в., т. е. до того времени, когда, по дошедшимъ до насъ памятникамъ, это послѣдованіе получаетъ въ главныхъ своихъ чертахъ тотъ характеръ, какой оно имѣетъ въ настоящее время. Что же касается дальнѣйшей судьбы послѣдованія св. елея послѣ IX в., то для этого періода времени существуетъ достаточно данныхъ для того, чтобы, въ главныхъ по крайней мѣрѣ чертахъ, прослѣдить ис торію развитія литургической стороны этого таинства.

Относительно состава послѣдованія св. елея въ первые вѣка на греческомъ востокѣ въ періодъ приблизительно до VIII в. гораздо легче опредѣлить то, чего изъ существующаго въ немъ въ настоящее время не было, чѣмъ то, что тогда было. Несомнѣнно, что не было тогда девятипѣсненнаго канона, составленнаго впослѣдствіи, какъ полагаютъ въ IX в., Арсеніемъ, архіепископомъ Кореskимъ. Также несомнѣнно и то, что не было чтенія семи апостоловъ и семи евангелій. Съ весьма большою долею вѣроятности

нужно полагать наконецъ, что не было до VII в. и семи молитвъ, произносимыхъ нынѣ при седмикратномъ помазаніи больнаго. Изъ чего же въ такомъ случаѣ состояло тогда на востокѣ послѣдованіе елеосвященія? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ,—въ виду отсутствія прямыхъ историческихъ свидѣтельствъ,—ничего не остается болѣе какъ прибѣгнуть къ аналогіямъ и къ непрямымъ даннымъ. На основаніи тѣхъ и другихъ можно приходить къ слѣдующимъ предположеніямъ относительно состава послѣдованія елеопомазанія.

Въ началѣ оно было очень немногосложно, состоя по всей вѣроятности изъ нѣсколькихъ псалмовъ и нѣсколькихъ молитвъ при освященіи елея и при помазаніи извѣстныхъ частей тѣла; сверхъ того изъ формулы помазанія: „помазывается рабъ Божій во имя Отца и Сына и св. Духа“. Къ этому можетъ быть присоединялись еще: чтеніе одного апостола и одного евангелія и въ заключеніе молитва при возложеніи рукъ на главу помазаннаго елеемъ.—Псалмы и молитвы не были во всѣхъ мѣстахъ одни и тѣ же и неодинаково было ихъ количество, равно какъ допускаема была свобода относительно и другихъ несущественныхъ частностей (напримѣръ количества помазаній и помазываемыхъ членовъ) въ совершеніи таинства.

Въ IV и V вв. труды Василія Вел. и Іоанна Златоуста по устройству богослуженія коснулись, вѣроятно, и таинства елеосвященія и состояли, можно думать, въ пересмотрѣ существовавшихъ молитвъ и употреблявшихся чтеній, избраніи изъ нихъ лучшихъ и наиболѣе соотвѣтствующихъ характеру и цѣлямъ этого священнодѣйствія, а можетъ быть и въ составленіи новыхъ молитвъ.

Къ концу этого періода начинаетъ входить въ употребленіе чтеніе семи приличныхъ таинству молитвъ или пѣніе семи покаянныхъ псалмовъ. Во всякомъ случаѣ около VII в. становится замѣтнымъ вліяніе седмеричнаго числа на устроеніе послѣдованія елеосвященія.

Всѣ эти предположенія имѣютъ свое основаніе въ слѣдующихъ соображеніяхъ и непрямыхъ историческихъ данныхъ.

Къ мысли о немногосложности состава елеопомазанія и о свободѣ въ употребленіи тѣхъ или другихъ чтеній изъ св. Писанія, псалмопѣвій и священныхъ дѣйствій, а равно и молитвъ при совершеніи этого таинства,—свободѣ, простиравшейся какъ на количество, такъ и на выборъ чтеній и псалмопѣній, а равно и на текстъ молитвъ—приводятъ несомнѣнные факты изъ исторіи литургій восточныхъ и западныхъ. Не подлежитъ сомнѣнію существованіе всѣхъ означенныхъ явленій въ исторіи литургіи [1]); а если такова была судьба священнодѣйствія, важнѣйшаго изъ всего богослужебнаго круга, то есть полное основаніе предполагать, что не могла быть иною и судьба другихъ священнодѣйствій, въ томъ числѣ и таинства елеопомазанія. Точно такое же заключеніе можно сдѣлать изъ слѣдующаго факта: въ литургіи въ IV — V в. св. Василіемъ Вел. и св. I. Златоустомъ произведенъ былъ пересмотръ молитвъ и всего вообще обряда; отсюда мы имѣемъ право заключать, что этими же лицами, „слагавшими", по свидѣтельству св. Софронія, „молитвы и возношенія и *полное послѣдованіе священныхъ службъ*" [2]), не оставлено безъ вниманія и послѣдованіе таинства елеосвященія. На участіе поименованныхъ отцовъ церкви въ редакціи послѣдованія этого таинства указываетъ между прочимъ и существованіе, по свидѣтельству Гоара, въ древнѣйшихъ рукописяхъ требника и въ древнихъ венеціанскихъ изданіяхъ надписей надъ двумя молитвами (нашими пятою и шестою) именъ I. Златоуста и Василія Великаго, какъ составителей этихъ молитвъ [3]).

[1]) См. рядъ нашихъ статей въ «Хр. Чт.» за 1868, 1869 и 1870 гг. подъ заглавіемъ: «Очеркъ исторіи литургіи нашей православной церкви» и «Очеркъ исторіи древнихъ національныхъ литургій Запада».

[2]) См. Писанія св. Отц. и учит. церкви, относящіяся къ истолкованію прав. богосл. (Спб. 1855, т. 1, стр. 266).

[3]) Гоаръ (Euchol. edit. Paris 1647, p. 440) пишетъ въ примѣчаніи къ 5-й молитвѣ: «древнѣйшій барбериновъ евхологій, третій мною видѣнный, признаетъ авторомъ сей молитвы I. Златоуста; въ надписи надъ сею молитвою читается:

Дѣйствительно ли они составили или же только избрали эти молитвы изъ числа употреблявшихся въ ихъ время,—во всякомъ случаѣ существованіемъ вышеозначенныхъ надписей подтверждается участіе этихъ св. отцовъ въ устроеніи разсматриваемаго послѣдованія. Если бы даже было доказано, что имена вышеозначенныхъ св. отцовъ усвоены извѣстнымъ молитвамъ совершенно неосновательно, то и въ такомъ случаѣ остается знаменательнымъ самое существованіе преданія о какомъ-то участіи этихъ св. отцовъ въ устроеніи послѣдованія елеосвященія; въ этомъ случаѣ оказалось бы только, что преданіе нашло себѣ выраженіе въ надписяхъ надъ двумя молитвами [1]).

Для оправданія нашихъ предположеній относительно частнѣйшаго состава послѣдованія таинства елеосвященія на греческомъ востокѣ до IX в. приводимъ нѣсколько непрямыхъ данныхъ, находящихся въ дошедшихъ до насъ древнихъ западныхъ послѣдованіяхъ разсматриваемаго таинства. Эти древніе литургическіе памятники принадлежатъ (кромѣ римской церкви) тѣмъ западнымъ національнымъ церквамъ, которыя находились въ постоянной связи съ православнымъ греческимъ востокомъ, которыхъ литургія и всѣ богослужебныя книги носятъ на себѣ несомнѣнные слѣды сильнаго вліянія восточной церкви и которыя весьма долго боролись за самостоятельность своего богослуженія съ Римомъ, стремившимся уничтожить особенности ихъ богослуженія и замѣнить богослужебныя ихъ книги чисто римскими. Что касается въ частности даннаго предмета, то уже изъ изложеннаго выше посланія папы Иннокентія I видно то и другое, т. е. какъ существованіе на западѣ церквей, заимствовавшихъ обрядъ совершенія таинства елеосвяще-

---

ἐπὶ ἀῤῥώστοις εὐχὴ τοῦ Χρισοστόμου. Въ примѣчаніи же къ 6-й молитвѣ у того же Гоара читаемъ: «что эта молитва завѣщана св. Василіемъ, объ этомъ свидѣтельствуютъ древнія венеціанскія изданія, въ которыхъ существуетъ надпись: καὶ ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν τοῦ μεγάλου Βασιλείου».

[1]) Замѣчательно, что въ древнѣйшемъ барбериновомъ спискѣ (около IX в.) и въ описаніи совершенія елеосвященія у Симеона Солунскаго эти молитвы, какъ увидимъ далѣе, не встрѣчаются.

нія не отъ римской церкви, а отъ какихъ-то другихъ церквей (очевидно восточныхъ), такъ и стремленіе римской церкви подчинить своей богослужебной практикѣ практику другихъ мѣстныхъ западныхъ церквей. Все это даетъ намъ право съ значительною долею вѣроятности дѣлать заключеніе отъ того, что мы найдемъ на западѣ—къ богослужебной практикѣ церкви восточной.

Во всѣхъ этихъ памятникахъ, не слишкомъ впрочемъ глубокой древности, не древнѣе VIII в., обращаетъ на себя вниманіе слѣдующее: 1) послѣдованіе таинства елеопомазанія отличается краткостью и немногосложностью своего состава, такъ что становится понятнымъ предписаніе одного западнаго епископа—Гинкмара Реймскаго (VIII в.), чтобы пресвитеры вычивали послѣдованіе елеопомазанія наизусть [1]); 2) помѣщается оно обыкновенно въ связи съ послѣдованіями таинства покаянія и напутствія больнаго таинствомъ евхаристіи, такъ что елеопомазаніе предшествуется первымъ и завершается вторымъ; отдѣливши то, что относится къ первымъ двумъ таинствамъ, мы получаемъ въ остаткѣ небольшое по объему послѣдованіе таинства елеопомазанія; наконецъ 3) въ общемъ составѣ дошедшихъ до насъ западныхъ послѣдованій этого таинства находимъ слѣдующее: пѣніе большаго или меньшаго количества псалмовъ, литаніи или наши эктеніи, седмеричное число покаянныхъ псалмовъ (въ однихъ) и молитвъ (въ другихъ), помазаніе различныхъ членовъ больного съ произнесеніемъ извѣстныхъ формулъ и наконецъ молитву возложенія рукъ.

Какіе же это памятники? 1) Описаніе покаянія, елеопомазанія и напутствія больного св. Тайнами, принадлежащее Теодульфу архіепископу Орлеанскому VIII в., 2) послѣдованіе въ Pontificale Tilianum VIII в., 3) послѣдованіе церкви медіоланской, или такъ называемое амвросіанское и 4) послѣдованіе въ сакраментаріѣ папы св. Григорія Великаго. Замѣчательно, что послѣдованій таинства

---

[1]) Harduni—Concil. t. V, p. 391. Ordinem reconciliandi... atque ungendi infirmos, orationes quoque eidem necessitati competentes memoriter discant.

елеосвященія нѣтъ въ сакраментаріяхъ ни Льва В., ни папы Геласія, ни въ древнѣйшихъ галликанскихъ, такъ называемыхъ готескихъ [1]).

Первый изъ этихъ памятниковъ есть самый замѣчательный, особенно въ отношеніи къ исторіи нашего восточнаго обряда. Теодульфъ, современникъ Карла В., въ посланіи къ духовенству своего округа [2]), послѣ наставленій о томъ, какъ преподавать разрѣшеніе грѣховъ въ таинствѣ покаянія больному, лишившемуся употребленія языка, сначала описываетъ предуготовительные обряды къ таинству, потомъ совершеніе самаго таинства, наконецъ пріобщеніе больнаго Св. Таинъ.

„Сначала дается больному покаяніе. Потомъ, если позволитъ болѣзнь, то по омовеніи тѣла облекаютъ больного въ бѣлыя одежды, несутъ въ церковь и тамъ онъ лежитъ in cilicio superjecto cinere. Туда приносятся крестъ и св. вода. Когда придутъ къ нему *три пресвитера*, то пусть говорятъ: «миръ дому сему и живущимъ въ немъ; миръ входящимъ и исходящимъ во имя Господне». Затѣмъ священникъ льетъ освященный елей въ святую воду и кропитъ ею, говоря антифонъ: «благослови Господи домъ сей и живущихъ въ немъ, поелику ты Господи сказалъ: миръ дому сему и проч. Благослови Господи малыхъ сихъ со старѣйшими. Благословенны вы отъ Господа сотворившаго небо и землю». И потомъ говоритъ антифонъ: «окропиши мя Господи иссопомъ» и проч. И по совершеніи *молитвы* возлагаетъ освященный пепелъ на голову и грудь больного во образъ креста, говоря: „въ потѣ лица твоего снѣси хлѣбъ твой, дондеже обратишися въ землю, отъ нея же взятъ еси, яко земля еси и въ землю отъидеши“ (Быт. III, 19). Потомъ начинаютъ *семь покаянныхъ* псалмовъ. И больной, если можетъ, стоитъ преклонивши колѣна и наклонивши голову или же простершись всѣмъ тѣломъ. По произнесеніи литаніи (священникъ) начинаетъ

---

[1]) Въ галликанскомъ сакраментаріѣ у Мабильона (Mus. ital., t. 1, p. 392) правда находится Ritus benedicendi oleum, содержащій двѣ молитвы, изъ которыхъ одна на заклинаніе елея, а другая на благословеніе елея (exorcismus olei, benedictio olei), но, какъ справедливо замѣчаетъ Бинтеримъ (p. 266), эти молитвы относятся къ епископскому освященію елея для домашняго употребленія.

[2]) См. текстъ у Бинтерима (p. 267 — 272), заимствованный имъ у Балюзія (Miscellan. l. VII).

молитвою помазаніе въ то время, когда прочіе (священники) поютъ приличные псалмы и антифонъ, и дѣлаетъ елеемъ двѣнадцать на немъ знаковъ креста». Затѣмъ, перечисливши, какіе члены помазываются, замѣчаетъ, что число помазаній бываетъ и болѣе и менѣе и что вообще «это число не равное", хотя „апостолы, помазывая больныхъ елеемъ, дѣлали надъ ними не болѣе какъ три креста елеемъ". Отсюда греки, которые подражаютъ этому апостольскому преданію, дѣлаютъ подобнымъ же образомъ только три креста, изливая изъ стекляннаго сосуда елей больныхъ во образъ креста на голову, одежды и все тѣло больного, начиная крестъ отъ головы до ногъ, отъ правой руки до плеча и отъ груди до лѣвой руки, произнося *однажды* для всѣхъ трехъ крестовъ: „помазую тебя во имя Отца и Сына и св. Духа, чтобы молитва вѣры спасла тебя и воздвигъ тебя Господь и если грѣхи ты сотворилъ, чтобы отпустились тебѣ". Въ заключеніе даетъ наставленіе относительно одеждъ, въ которыхъ облеченъ былъ больной во время елеопомазанія, относительно лицъ, надъ которыми должно быть оно совершаемо, а равно, лицъ, которые имѣютъ право его совершать, наконецъ относительно пріобщенія больного послѣ произнесенія имъ молитвы Господней и символа вѣры [1]).

Въ этомъ описаніи обращаютъ на себя особенное вниманіе: присутствіе *трехъ священниковъ*, апостольское преданіе о *трое-*

---

[1]) Относительно одеждъ: умершаго не слѣдуетъ погребать въ нихъ; если больной выздоровѣетъ, то вымывши эти одежды, можетъ носить ихъ. Помазываемы елеемъ могутъ быть всѣ и клирики, и міряне, и мущины, и женщины, и дѣти и даже бѣсноватые. Пріобщать умершихъ (communio eucharistiae in os cadaveris) не дозволяется. Пресвитеры могутъ помазывать болящихъ епископовъ. Подобно тому, какъ карѳагенскій соборъ дозволяетъ пресвитерамъ мѵропомазывать вѣрующихъ по обычаю епископовъ (more episcoporum), если только видятъ кого приближающимся къ смерти и подобно тому, какъ имъ позволяется примирять съ церковію кающихся въ случаѣ ихъ смерти, такъ какъ пресвитеры, хотя и не имѣютъ высшей первосвященнической степени (pontificatus apicem), суть однако вторые епископы (secundi episcopi sunt). Въ заключеніе пишетъ: «А помазанному больному повелѣвается священникомъ прочитать молитву Господню и символъ и духъ свой предать въ руки Божіи, оградить себя крестнымъ знаменіемъ и проститься съ живущими. Тогда священникъ даетъ ему миръ и пріобщаетъ его, говоря: «тѣло и кровь Господа да будетъ тебѣ во отпущеніе грѣховъ твоихъ и да сохранитъ тебя въ жизнь вѣчную. По молитвѣ священникъ произноситъ наконецъ: благословимъ Господа. И отвѣчаютъ всѣ: благодареніе Богу. И тогда конецъ».

кратномъ только помазаніи больного елеемъ и соотвѣтствующая этому преданію практика греческой церкви того времени, произнесеніе формулы помазанія только *однажды* при всѣхъ трехъ помазаніяхъ и включеніе въ составъ этой формулы, содержащей *призываніе имени Св. Троицы*, словъ ап. Іакова. Все это черты, по нашему мнѣнію, живо напоминающія глубокую древность. Весьма замѣчательна аналогія съ таинствомъ крещенія и гармонія всѣхъ этихъ частностей: Три Лица Св. Троицы, три пресвитера и три помазанія, при однократномъ произнесеніи формулы исповѣданія Тріединаго Бога. Обращаетъ на себя вниманіе также и присоединеніе къ формулѣ помазанія словъ ап. Іакова. Если включить сюда нѣсколько псалмопѣній и прежде всего покаянный по преимуществу псаломъ 50, да еще молитву на освященіе елея (опускаемую во всѣхъ западныхъ послѣдованіяхъ, такъ какъ на западѣ съ ранняго времени, можетъ быть съ V в., со временъ Иннокентія I [1]) елей освящался одинъ разъ въ году епископомъ для употребленія его пресвитерами въ таинствѣ елеопомазанія), то все это приблизительно и составитъ первоначальный объемъ или апостольскую схему послѣдованія таинства елеопомазанія.

Сравнительно съ этими древнѣйшими, можно сказать, апостольскими, чертами описаніе Теодульфа представляетъ и черты позднѣйшаго сравнительно времени: это употребленіе смѣшенія св. воды и освященнаго елея, а также пепла (сравн. въ дальнѣйшемъ памятникѣ употребленіе соли). Эти обряды чисто западные; если ихъ сопоставить съ аналогичными и подобными имъ западными же обрядами, употреблявшимися при крещеніи, то по аналогіи можно придти къ заключенію, что они возникли около IV или V в. Но окропленіе дома и живущихъ въ немъ водою съ елеемъ есть довольно древній обычай восточной церкви, можно думать, приблизительно также вѣковъ IV—V, какъ видно изъ практики коптовъ и яковитовъ [2]) и изъ практики даже греческой церкви IX в. [3]),

[1]) См. выше въ посланіи къ Деценцію.
[2]) См. у Винтерима, стр. 287.
[3]) См. далѣе списокъ барбериновъ у Гоара.

съ тѣмъ только различіемъ, что у грековъ и другихъ восточныхъ христіанъ помазывались елеемъ домъ и живущіе въ немъ, послѣ помазанія больного, безъ произнесенія какихъ либо словъ или сакраментальной формулы. Наконецъ въ этомъ описаніи обращаетъ на себя вниманіе введеніе въ литургическую практику, при совершеніи этого таинства, седмеричнаго числа, имѣвшаго потомъ значительное вліяніе на послѣдованіе не только восточной, но и западной церкви [1]).

Съ описаніемъ Теодульфа весьма сходно послѣдованіе елеопомазанія въ такъ называемомъ liber pontificale Tilianum (VIII в.) [2]) и въ другихъ памятникахъ [3]). Въ этомъ памятникѣ, послѣ исповѣди и разрѣшенія больного отъ грѣховъ, предписывается слѣдующее: „и тогда священники во первыхъ окропляютъ соль и св. воду и кропятъ ею при антифонѣ: „Господи окропиши мя: помилуй мя Боже“. (Молитва): Господи Боже, рекшій чрезъ ап. Іакова... Больной преклоняетъ колѣна и стоитъ по правую руку священника и поютъ слѣдующія антифоны: „Исцѣли Господи больного сего, котораго сокрушены кости, Господи, да не яростію...“. Затѣмъ слѣдуютъ 2, 3, 4, 5 и 6 краткія молитвы. Далѣе слѣдуетъ помазаніе каждымъ изъ священниковъ извѣстныхъ частей тѣла съ произнесеніемъ положенной при этомъ молитвы (7-я) и кромѣ того различныхъ формулъ, смотря по помазуемой части тѣла;

---

[1]) Въ римской церкви доселѣ удерживается чтеніе семи покаянныхъ псалмовъ.

[2]) См. у Бинтерима (р. 273—280). Бинтеримъ относитъ написаніе Pontificale Tilianum къ 9 г. царствованія Карла В. и сравниваетъ этотъ списокъ съ такъ называемымъ Codex siculus, который онъ возводитъ къ X в.. Даніель, напечатавшій также cod. Tilian. въ своемъ Codex liturg. (t. 1, p. 309 — 314), относитъ его къ IX или X в.

[3]) «Обрядъ помазанія Теодульфа, утверждаетъ Бинтеримъ (р. 272), имѣетъ близкое сродство съ обрядомъ, который Launoy приводитъ изъ служебника Bibliotheca Tiliana... равно какъ и съ приводимымъ Мартене въ его Ordines подъ №№ 3 и 4 обрядомъ церкви турской и подъ № 16 — церкви салисбургской,— изъ чего можно заключать, продолжаетъ Бинтеримъ, что многія церкви въ это время еще не приняли григоріанскаго обряда», т. е. обряда церкви римской.

всѣхъ помазаній 15. Въ заключеніе сравнительно пространная молитва возложенія рукъ.

Въ медіоланскомъ послѣдованіи св. Амвросія [1]), отличающемся отъ всѣхъ вышеизложенныхъ, хотя и не чуждомъ вставокъ изъ римскаго служебника, находится слѣдующее: сначала предписываются покаянные псалмы съ литаніею, если есть время; если же нѣтъ, то читается довольно пространная молитва возложенія рукъ, при чемъ возлагаютъ на больного руки всѣ присутствующіе пресвитеры. Затѣмъ слѣдуетъ помазаніе *семи главныхъ членовъ больного* съ извѣстною формулою. Въ заключеніе молитва: „Господи Боже, рекшій чрезъ св. ап. Іакова", съ присоединеніемъ нѣкоторыхъ другихъ молитвъ, произносимыхъ всѣми пресвитерами съ распростертіемъ рукъ; три изъ этихъ молитвъ заимствованы изъ послѣдованія римской церкви.

Весьма замѣчательною краткостью отличается послѣдованіе елеопомазанія въ сакраментаріѣ Григорія Вел. Въ древнѣйшихъ спискахъ этого сакраментарія [2]) оно состоитъ только изъ шести довольно краткихъ молитвъ и не болѣе какъ изъ двухъ псалмовъ (6-го и 50-го); нѣтъ ни рубрикъ, ни литаній, ни семи покаянныхъ псалмовъ; не означено и формулы помазанія; не существуетъ и извѣстной молитвы: Deus, qui per apostolum tuum Jacobum; не предписывается и возложеніе рукъ.

Во всѣхъ этихъ древнихъ западныхъ памятникахъ обращаетъ на себя вниманіе стремленіе послѣдованія таинства елеопомазанія къ воспріятію седмеричнаго числа молитвъ. Между тѣмъ какъ описаніе Теодульфа не даетъ права предполагать въ послѣдованіи галликанскихъ церквей болѣе двухъ или трехъ молитвъ, въ разсмотрѣнныхъ сакраментаріяхъ: сицилійскомъ, римскомъ и отчасти медіоланскомъ мы находимъ или прямо 7 молитвъ (въ сицилійскомъ) или 6 (въ римскомъ), или по крайней мѣрѣ помазаніе семи членовъ

---

[1]) См. у Бинтерима (р. 283).

[2]) См. тамъ же (р. 281—282)—по спискамъ, обнародованнымъ Памеліемъ и Менардомъ.

больного, откуда уже близокъ переходъ къ семи молитвамъ (въ амвросіанскомъ). Здѣсь же встрѣчаемъ и молитву на возложеніе рукъ и притомъ въ заключеніе послѣдованія (въ сицилійскомъ). Все это показываетъ, что послѣдованіе таинства елеопомазанія съ VII или VIII в. начинаетъ пріобрѣтать тотъ видъ и типъ, съ какимъ оно является въ православной восточной церкви въ настоящее время.

Если отъ запада мы обратимся къ греческому востоку, то найдемъ, что кромѣ общаго востоку и западу стремленія устроить послѣдованіе разсматриваемаго таинства по седмеричной, такъ сказать, системѣ, на востокѣ существовали въ VII, VIII и IX в. сверхъ того еще и другія стремленія, подъ вліяніемъ которыхъ греческое послѣдованіе пріобрѣло нѣкоторыя ему только свойственныя черты. Разумѣемъ составленіе церковныхъ пѣснопѣній и обогащеніе церковныхъ службъ канонами, получившія въ эти вѣка широкое развитіе на греческомъ востокѣ. Этому-то стремленію одолжено своимъ происхожденіемъ существованіе въ нашемъ послѣдованіи девятипѣсненнаго канона, получившаго свое начало въ IX в. отъ нѣкоего Арсенія, какъ значится доселѣ въ нашихъ требникахъ въ надписи предъ канономъ: „молитва елея, пѣніе Арсеніево". По мнѣнію Гоара этотъ Арсеній есть св. Арсеній архіеп. Корскій, современникъ патр. Фотія, слѣдовательно жилъ въ IX в. [1]).

Изъ этого же IX вѣка дошелъ до насъ весьма замѣчательный литургическій памятникъ, который даетъ намъ полную возможность видѣть, въ чемъ состояло и изъ чего слагалось послѣдованіе елеосвященія въ это время на греческомъ востокѣ. Древ-

[1]) Есть впрочемъ и другое мнѣніе, именно мнѣніе Алляція и Арцудія, считавшихъ этого Арсенія, творца канона, Арсеніемъ монемвасійскимъ, жившимъ въ XV в. Но это мнѣніе весьма основательно опровергъ Гоаръ. Уже древнѣйшій барбериновъ списокъ, говоритъ онъ, упоминаетъ о канонѣ, а этого не могло бы быть, если бы канонъ составленъ былъ въ XV в. Поэтому Гоаръ полагаетъ, что творцемъ канона былъ Арсеній «жившій во времена святѣйшаго патр. Игнатія и Василія македонянина, къ которому (Арсенію) писалъ и Фотій посланіе, изданное у Баронія подъ 870 г. № 57 на латинскомъ языкѣ». См. Гоара (р. 431). Мнѣніе Гоара принимаетъ и пр. Филаретъ чернит. (Истор. обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣсноп. греч. церкви. Изд. 2, Черн. 1864, стр. 355).

нѣйшій изъ барбериновыхъ списковъ, обнародованныхъ Гоаромъ, содержитъ въ себѣ слѣдующій [1]) „чинъ, какъ нужно *творить св. елей* для больныхъ, призывающихъ семь пресвитеровъ *вечеромъ* [2])“.

Послѣ краткаго наставленія о приготовленіи вещества для таинства, слѣдуетъ начало («Благословенно царство Отца и Сына и Св. Духа»), потомъ прямо [3]) наша-малая эктенія и молитва (наша первая молитва на освященіе елея [4]), читаемая у насъ послѣ канона и эктеніи), аллилуія, тропари («помилуй насъ Господи, помилуй насъ»), затѣмъ говорится: «и такъ начинаетъ *канонъ* и на третьей пѣсни другой священникъ говоритъ слѣдующую (συνάπτὴν—смѣжную) молитву, какъ предписано, начинаетъ молитву и семь священниковъ по порядку произносятъ *семь молитвъ* [5])». Далѣе слѣдуетъ эта вторая молитва, произносимая вторымъ священникомъ (очень краткая, непохожая не на одну изъ нашихъ), послѣ шестой пѣсни—третья (объ освященіи елея,—по содержанію, но не въ выраженіи сходная съ нашею второю молитвою надъ елеемъ), на славахъ, послѣ девятой пѣсни—четвертая (наша третья, читаемая послѣ третьяго евангелія, только съ измѣненіемъ конца). Послѣ этой молитвы замѣчено: «и послѣ того, какъ скажутъ семь священниковъ, оканчивается *всенощное* (παννυχίς); каждый произноситъ свою молитву [6])». За этимъ замѣчаніемъ слѣдуютъ еще три молитвы безъ всякихъ надписей: пятая, шестая, седьмая (по общему счету); изъ нихъ пятая и шестая не наши и только послѣдняя седьмая наша:

---

[1]) Goar—Euchol. p. 428—430. Списокъ этотъ Гоаръ нашелъ, по его словамъ, in vetustissimo emin. domini cardinal. Barberini Euchologio (p. 428).

[2]) Τάξις γινομένη πῶς δεῖ ποιεῖν τὸ ἅγιον ἔλεον εἰς νοσοῦντας παρακαλοῦντας πρεσβυτέρους ἑπτὰ ἑσπέρας.

[3]) Съ опущеніемъ нашихъ: Трисвятого, молитвы Господней и пс. 142.

[4]) Господи милостію и щедротами... самъ Владыко освяти елей сей и пр.

[5]) Повидимому нужно понимать эти слова—о произнесеніи семью священниками семи молитвъ—такъ, что каждый произноситъ свою молитву, какъ и замѣчено ниже: λέγει ἕκαστος ἑαυτοῦ εὐχὴν; но при этомъ встрѣчается одно затрудненіе, о которомъ см. въ слѣдующемъ примѣчаніи.

[6]) Здѣсь говорится о произнесеніи семью священниками, *каждымъ своей молитвы*, чѣмъ и заканчивается канонъ. Между тѣмъ молитвъ до сихъ поръ приведено только четыре, а не семь. Правда приводятся затѣмъ еще три молитвы, слѣдовательно именно столько, сколько нужно для того, чтобы составилось полное число семи молитвъ. Какъ понять это обстоятельство? По всей вѣроятности писавшій эти рубрики забѣгалъ въ своихъ наставленіяхъ впередъ, какъ это часто бываетъ.

«Отче святый, врачу душъ и тѣлесъ». «На литургіи, говорится далѣе, произносятся антифоны по обычаю. На входѣ: помилуй насъ Господи, помилуй насъ. Прокименъ: азъ рѣхъ Господи, помилуй насъ. Стихъ: блаженъ призираяй нища и убога». Для чтеній изъ апостола назначено Іак. гл. V, изъ евангелія — Лук. гл. X. «И такъ другой священникъ (произноситъ) эктенію и иной (удаляетъ) оглашенныхъ и все произносится по порядку и исполняется литургія (πληροῦται ἡ λειτουργία). *Входитъ больной* и начинаютъ пѣть тропарь: помилуй насъ Господи, помилуй насъ. И *каждый изъ нихъ* (священниковъ) *произноситъ молитву*, *вышенаписанныя* (молитвы) [1]) и помазываетъ чело, уши и руки больного и каждый гаситъ свѣтильню, какъ сказано, и послѣ этого *помазываютъ весь домъ*, дѣлая знакъ креста и поютъ: живый въ помощи Вышняго. И такимъ образомъ оканчивается служба (λειτουργία)».

Это послѣдованіе въ первой своей части имѣетъ видъ всенощнаго бдѣнія, каковое названіе (παννυχίς) ей дѣйствительно и усвояется по этому древнему литургическому памятнику. Вторую часть послѣдованія составляетъ литургія (можетъ быть преждеосвященныхъ св. Даровъ?). Среди литургіи происходило помазаніе больного освященнымъ елеемъ. Хотя здѣсь и не сказано о пріобщеніи болящаго св. Таинъ, но весьма вѣроятно, что оно совершалось въ связи съ этимъ священнодѣйствіемъ, именно—больной принималъ таинство евхаристіи послѣ помазанія св. елеемъ. На такое предположеніе насъ уполномочиваютъ: обычаи западной церкви [2]) и всегдашній взглядъ восточной церкви, считавшей евхаристію необходимою печатію, завершеніемъ всѣхъ таинствъ [3]). Какимъ образомъ первая часть послѣдованія таинства елеосвященія получила на востокѣ такой характеръ,—характеръ какъ бы всенощнаго бдѣнія? Намъ кажется, это явленіе можно объяснить изъ слѣдую-

---

[1]) Καὶ δίδει ἕκαστος αὐτῶν εὐχὴν, τὰς προγεγραμμένας; слѣдовательно эти семь молитвъ, выше помѣщенныя въ спискѣ (προγεγραμμένας) повторялись снова при помазаніи больного елеемъ.

[2]) См. выше, напримѣръ описаніе Теодульфа и др. данныя.

[3]) «Конецъ всякаго священнодѣйствія, говоритъ Симеонъ Солунскій, и *запечатлѣніе всякаго божественнаго таинства*—священное причащеніе (Пис. отц. и учител. церкви, относящіяся къ истолков. прав. богосл., т. 3, стр. 359).

щихъ историческихъ обстоятельствъ древней церкви. Со временъ Константина Великаго въ церкви какъ восточной, такъ и западной, какъ епископы, такъ и императоры и другіе знатные и богатые люди ревностно заботились объ устроеніи особенныхъ зданій для болящихъ христіанъ. Такихъ больницъ, находившихся подъ управленіемъ ближайшимъ образомъ пресвитеровъ, было очень много въ древности, начиная съ IV в. [1]). Устроялись онѣ по большей части въ связи съ храмами, составляя одну часть зданій, входившихъ въ составъ построекъ, окружавшихъ тогдашній христіанскій храмъ. Естественно, что существованіе такихъ домовъ, находившихся притомъ въ непосредственномъ и ближайшемъ завѣдываніи у пресвитеровъ, представляло большія удобства для неспѣшнаго совершенія таинства елеосвященія и могло содѣйствовать къ зарожденію стремленія расширить это священнодѣйствіе, придать ему по возможности торжественный видъ. А характеръ этого священнодѣйствія, какъ таинства, предваряющаго пріобщеніе больного и какъ бы предъуготовляющаго его къ принятію евхаристіи, могъ естественно расположить къ мысли сдѣлать изъ елеосвященія вечернее богослуженіе, заканчивающееся къ утру литургіею. Больной могъ являться въ такомъ случаѣ уже послѣ всенощнаго бдѣнія, во время литургіи, какъ это мы и видимъ въ разбираемомъ нами памятникѣ; послѣ канона и всѣхъ семи молитвъ замѣчено: „входитъ больной". Замѣчательно еще, что первая часть послѣдованія „освященія елея", со времени ея расширенія девятипѣсненнымъ канономъ съ семью молитвами, представлялась древнимъ настолько характерною, что обнаружила даже вліяніе на самое наименованіе, даваемое съ того времени всему этому священнодѣйствію: вмѣсто древнихъ разнообразныхъ наименованій оно стало носить названіе εὐχέλαιον—молитва надъ елеемъ или, какъ у насъ оно называется,

---

[1]) Фактовъ, доказывающихъ какъ существованіе въ этотъ періодъ подобныхъ больницъ, такъ и завѣдываніе ими ближайшимъ образомъ пресвитеровъ (подъ главнымъ наблюденіемъ конечно епископа) весьма много. См. напр. у Бинтерима (Bd. VI, Thl. 3, p. 32—68).

елеосвященіе, вмѣсто елеопомазанія, какъ слѣдовало бы называть его.—Разсматриваемое послѣдованіе представляетъ слѣдующія болѣе крупныя черты сходства съ нынѣшнимъ послѣдованіемъ: въ томъ и другомъ существуютъ канонъ и семь молитвъ, произносимыхъ впрочемъ, по разсматриваемому списку, среди канона и по окончаніи его и снова повторяемыхъ при помазаніи больного освященнымъ елеемъ. Изъ всѣхъ молитвъ только три наши: первая наша молитва при освященіи елея („Господи милостію и щедротами"), третія при помазаніи („Владыко Вседержителю, святый Царю, наказуяй") и молитвы „Отче святый, врачу душъ и тѣлесъ". Всѣ остальныя молитвы весьма кратки сравнительно съ нашими и похожи скорѣе на формулы, чѣмъ на молитвы.

Изъ слѣдующихъ вѣковъ X, XI, XII и XIII до конца XIV и начала XV в. мы не имѣемъ данныхъ для исторіи послѣдованія таинства елеосвященія [1]).

Въ значительной близости къ барберинову списку—главнымъ образомъ по отсутствію семи апостольскихъ и евангельскихъ чтеній—находится описаніе послѣдованія елеосвященія у Симеона Солунскаго; но есть между тѣмъ и другимъ и существенныя разности. У Симеона Солунскаго ничего не говорится о томъ, что это священнодѣйствіе совершается вечеромъ, равно какъ нѣтъ указаній и на совершеніе литургіи послѣ освященія елея; далѣе—канонъ не прерывается, послѣ пѣсней 3, 6 и 9-й, молитвами и самыхъ молитвъ всего съ заключительною пять: двѣ на освященіе елея и обѣ тѣ самыя, которыя читаются нынѣ, и двѣ просительныя за помазуемаго; изъ нихъ послѣдняя наша и читается *тайно*: „Отче святый врачу душъ и тѣлесъ", первая же вслухъ (но неизвѣстно какая). Въ срединѣ между первыми двумя и послѣдними положено чтеніе апостола и евангелія. Въ заключеніе—пятая молитва разрѣшительная съ возложеніемъ рукъ. Формула при помазаніи: „помощь

---

[1]) Гоаръ замѣчаетъ, что послѣ тщательнѣйшихъ розысканій онъ едва могъ отыскать один списокъ послѣдованія елеосвященія въ числѣ римскихъ манускриптовъ. См. Goar, p. 428.

наша о имени Господнемъ". Въ цѣломъ это послѣдованіе имѣетъ слѣдующій видъ.

Первая часть: начало (благословенъ Богъ), канонъ, эктенія, отпустъ, испрошеніе болящимъ прощенія и троекратное произнесеніе священниками прощенія ему. *Вторая часть:* начало (благословенъ Богъ), эктенія, тропари, первая совершительная молитва объ освященіи елея (наша: «Господи милостію и щедротами»), вторая совершительная молитва (также наша: «Безначальне, вѣчне»), апостолъ, аллилуія, кажденіе, евангеліе. *Третія часть:* первая молитва надъ больнымъ, читаемая вслухъ, вторая тайно (наша: Отче святый врачу душъ и тѣлесъ), крестообразное помазаніе всѣми семью священниками чела, органовъ чувствъ на лицѣ и рукъ съ произнесеніемъ словъ: «помощь наша о имени Господнемъ», великая эктенія, разрѣшительная молитва съ возложеніемъ рукъ и отпустъ [1]).

---

[1]) Вотъ это описаніе Симеона Солунскаго: «Собираются семь пресвитеровъ... и когда первый изъ нихъ... *благословитъ*, начинается *канонъ* за того, надъ кѣмъ совершается св. елей. По окончаніи канона бываетъ *эктенія* и *отпустъ*, послѣ котораго онъ (больной) у всѣхъ проситъ прощенія, дѣлая три земныхъ поклона въ честь Троицы... въ утвержденіе прощенія получаемаго въ покаяніи... и іереи *трижды* изрекаютъ ему *прощеніе*. Потомъ, когда первый іерей *снова благословитъ*, читается *эктенія:* «миромъ Господу помолимся», которая провозглашается при всякомъ священнодѣйствіи... Послѣ возгласа и славословія Милостиваго, во время пѣнія нѣкоторыхъ *тропарей*, содержащихъ въ себѣ умилостивительныя моленія къ Богу, первый изъ пресвитеровъ, а за нимъ и другіе по порядку возносятъ *молитву о елеѣ* и елей вливается въ лампаду или въ другой какой нибудь сосудъ. Надъ нимъ возжигается семь свѣтильниковъ по числу іереевъ и во образъ даровъ Духа... Іерей читаетъ слѣдующую молитву: «Господи милостію и щедротами твоими исцѣляяй язвы наши», потому что (это таинство) напоминаетъ намъ исцѣленіе того избитаго человѣка, котораго Іисусъ... взявъ отъ Самаріи исцѣлилъ виномъ и елеемъ, милостію и щедротами. Поэтому нѣкоторые въ сосудъ прежде елея вливаютъ вина и читается молитва... (содержаніе этой молитвы, по изложенію Сим. Сол., сходно съ содержаніемъ нашей молитвы, печатающейся послѣ второй молитвы). По окончаніи тропарей, и когда всѣ (іереи) произнесутъ молитву, опять встаетъ первый іерей и прибавляетъ *вторую молитву совершительную*... Первый іерей читаетъ вторую молитву съ тѣмъ, чтобы запечатлѣть елей, а вмѣстѣ съ нимъ запечатлѣваютъ его и всѣ іереи. Молитва читается такъ: «Безначальне, вѣчне, святе святыхъ».... Такимъ образомъ елей уже освященъ и обладаетъ божественною силою.... Послѣ же молитвы (у насъ прежде) тотчасъ читаются *апостольскія слова* брата Божія.. Потомъ поется аллилуія... приносится ѳиміамъ. Въ слѣдъ затѣмъ первый іерей читаетъ *евангеліе*... Послѣ евангелія читается молитва прощенія объ оставленіи грѣховъ его и ради исцѣленія тѣла и души; это *первая*

Это описаніе Симеона Солунскаго замѣчательно не только по сличенію съ барбериновымъ спискомъ, но и по сравненію съ нынѣшнимъ послѣдованіемъ св. елея.—По первымъ двумъ частямъ оно почти совершенно тождественно съ нынѣшнимъ послѣдованіемъ, за исключеніемъ всего у насъ предшествующаго канону и стихиръ, оканчивающихъ у насъ канонъ; о всемъ этомъ у Симеона Солунскаго не упоминается; если присоединить къ этому перестановку чтеній изъ апостола и евангелія изъ мѣста, занимаемаго ими у насъ, въ другое мѣсто (послѣ второй молитвы надъ елеемъ), то все это и составитъ разность между Симеономъ Солунскимъ и нынѣшнимъ послѣдованіемъ св. елея.—За то послѣдняя часть послѣдованія у Симеона Солунскаго совершенно отличается отъ нашего. Именно у Симеона Солунскаго: вмѣсто семи нашихъ молитвъ, сопровождающихся каждый разъ произнесеніемъ молитвы „Отче святый, врачу душъ и тѣлесъ", и семи апостоловъ и семи евангелій существуютъ только двѣ молитвы и притомъ одна, именно „Отче святый", произносится тайно. Вмѣсто этой послѣдней молитвы, имѣющей у насъ значеніе какъ бы формулы помазанія, произносятся другія слова.

молитва и произносится *въ слухъ*; въ это время молятся и прочіе іереи; а послѣ нея по образцу, объясненному выше, *тайно* читается *другая молитва*... Въ ней призывается «Св. Отецъ врачъ душъ и тѣлесъ»... исцѣлить раба своего... предстательствомъ Богоматери и всѣхъ святыхъ своихъ (слѣдов. безъ перечисленія по именамъ нѣкоторыхъ святыхъ; сравн. Гоара p. 862—863 и см. ниже прим. къ анализу славянск. рукоп.). Молитву эту произноситъ онъ *положивъ руку на голову* кающагося... При концѣ молитвы онъ крестообразно *помазуетъ елеемъ* чело больного... чувственные органы, находящіеся на лицѣ, и наконецъ руки... при каждомъ запечатлѣніи присовокупляетъ слова: «*помощь наша о имени Господнемъ*»... Знаменовавъ помазуемаго рукою іерей отходитъ... Потомъ и другіе іереи по порядку дѣлаютъ то же. Итакъ первыя двѣ молитвы—для совершенія и освященія елея, а двѣ послѣднія суть молитвы просительныя за помазуемаго... А послѣ совершенія всѣми обряда, во время *великой эктеніи* опять первый іерей читаетъ надъ главою пріемлющаго *окончательную молитву разрѣшительную*, а всѣ другіе прикасаются ему руками. Посему въ молитвѣ упоминаетъ онъ и объ нихъ, какъ сослужителяхъ и сопресвитерахъ. Затѣмъ громогласно возгласивъ о Богѣ кающихся и кающемся о злобахъ нашихъ и воздавъ должное славословіе совершаетъ молитву *отпуста*». Въ заключеніе Симеонъ Солунскій говоритъ о поуче[illegible] благословеніи больного всѣми священниками.

Наконецъ, хотя есть молитва заключительная, но она отличается отъ нашей; при чтеніи ея возлагается не евангеліе на главу болящаго (какъ у насъ), а рука священника.

Какимъ образомъ и когда именно вошло въ обычай читать при помазаніи больнаго семь апостоловъ и евангелій съ семью молитвами—для рѣшенія этого вопроса нѣтъ никакихъ сколько нибудь твердыхъ историческихъ данныхъ [1]). Можно сказать только одно, что въ концѣ XIV и въ началѣ XV в. уже существовалъ этотъ обычай, хотя и не вездѣ (какъ показываетъ приведенное выше описаніе елеосвященія въ твореніяхъ Симеона Солунскаго). Въ этомъ убѣждаютъ насъ славянскіе рукописные требники московской синодальной библіотеки № 372 и № 373; первый конца XIV и начала XV в., а второй (требникъ сербскій) первой половины XV в.

Канонъ въ обоихъ тотъ же, что и нынѣ, и составляетъ, какъ у Симеона Солунскаго, отдѣльную часть.—Освященіе елея или моленіе надъ елеемъ (по № 372) начинается чтеніемъ *псалма* („Живый въ помощи Вышняго"), *символа вѣры* и семи *стихиръ богородичныхъ;* затѣмъ слѣдуетъ *молитва* („Господи, иже въ милости и щедротахъ"), *тропари* и *кондаки* числомъ до 40. Слѣ-

---

[1]) Не перешелъ-ли обычай седмикратнаго чтенія апостола и евангелія въ послѣдованіе елеосвященія изъ послѣдованія погребенія? Въ рукописномъ требникѣ Московской синод. библ. (№ 374) находимъ: «*чинъ на освященіе масла умершимъ* инокамъ и бѣльцамъ». Въ этомъ чинѣ полагается семь чтеній изъ апостола и евангелія съ семью молитвами, хотя молитвы и чтенія другія, чѣмъ въ елеосвященіи,—заупокойныя. Сравн. съ этимъ слова Сим. Солунскаго (стр. 369): «нѣкоторые совершаютъ *священнодѣйствіе елея и надъ усопшими* во Христѣ, что одни изъ архіереевъ запрещаютъ... а другіе нѣтъ... Я съ своей стороны... нашелъ, что совершать его похвально и желающимъ это дѣлать не должно препятствовать. Впрочемъ, это не тотъ елей, который преданъ Спасителемъ и апостолами... Ибо св. елей одинъ, а не много, и священнодѣйствіе его одно и одно изъ семи таинствъ. Но за усопшихъ приносится елей... подобно тому, какъ въ храмѣ и въ гробницахъ ихъ приносятъ за нихъ восковыя свѣчи, өиміамъ и проч.».—Впрочемъ эта близость того и другаго послѣдованія въ сущности еще ничего не доказываетъ, такъ какъ она можетъ быть объясняема вліяніемъ столько же послѣдованія погребенія на послѣдованіе елеосвященія, сколько и наоборотъ—послѣдняго на первое.

довательно отличіе отъ нынѣшняго послѣдованія, равно какъ и отъ Симеона Солунскаго состоитъ (по № 372) въ отсутствіи нѣкоторыхъ частей, именно: эктеніи предъ первою молитвою, чтенія апостола и евангелія, второй эктеніи предъ второю молитвою и самой этой молитвы (безначальне, вѣчне), далѣе—въ существованіи лишнихъ частей: псалма, символа вѣры, большаго количества стихиръ и особенно кондаковъ съ тропарями. — Но самое главное отличіе того и другаго списка отъ Симеона Солунскаго, сближающее ихъ съ нынѣшнимъ послѣдованіемъ, содержится въ третьей части священнодѣйствія, именно въ томъ, что по этимъ спискамъ полагается чтеніе семи апостоловъ и семи евангелій съ семью молитвами, хотя чтенія апостольскія и евангельскія не всѣ одинаковы съ нынѣшними [1]) и хотя молитвы не всѣ нынѣшнія и притомъ слѣдуютъ не въ такомъ порядкѣ, какъ нынѣ [2]). Молитва „Отче святый, врачу душъ и тѣлесъ“ по одному списку (№ 373) читается однажды и притомъ послѣ всѣхъ молитвъ и даже послѣ молитвы заключительной, соединенной съ возложеніемъ евангелія на главу болящаго [3]).

---

[1]) По № 372 апостольскія чтенія составляютъ зачала 57, 116, 182, 97, 203, 258 и 292; евангельскія чтенія — зачала Іоан. 14 и 94, Мѳ. 34, Лук. 50, Мѳ. 62, Лук. 33 и Мѳ. 17.—Что касается № 373, то онъ отличается отъ предъидущаго (372) въ апостольскихъ чтеніяхъ слѣдующимъ: третіе—нынѣшнее, четвертое—зач. 97 (т. е. третіе по предыдущему №), седьмое—233; въ евангельскихъ чтеніяхъ слѣдующимъ: четвертое — Мк. 23, пятое — Мѳ. 17 (т. е. седьмое по предыдущему №), шестое—Мѳ. 34 (т. е. третіе по предыдущему №), седьмое—тоже, что и нынѣ. См. Описаніе славянск. рукоп. моск. синод. библіот. (Отд. третій; книги богосл. ч. 1. Москва 1869).

[2]) Въ № 372 первая («Отче святый») и послѣдняя молитвы не тѣ, что нынѣ; всѣ же остальныя молитвы нынѣшнія, но переставлены, именно на мѣстѣ 2-й мол. стоитъ третья, на мѣстѣ 3-й—четвертая, 4-й—пятая, 5-й—шестая, 6-й—седьмая. Сверхъ того, къ седьмой молитвѣ присоединена нынѣшняя молитва таинства покаянія «Боже Спасителю нашъ, иже пророкомъ Наѳаномъ».—Отличія № 373 отъ предыдущаго (№ 372): первая молитва — нынѣшняя, на мѣстѣ второй стоитъ первая по предыдущему №, на мѣстѣ 3-й—вторая, 4-й—третія, 5-й—четвертая, 6-й—пятая, 7-й—шестая. См. тамъ же.

[3]) По другому же списку (372) эта молитва произносится при помазаніяхъ больного, какъ и у насъ; по объему она нѣсколько пространнѣе нынѣшней. — Мы уже указывали на отсутствіе въ нѣкоторыхъ изъ древнихъ памятниковъ (у

По этому же списку (№ 373) при помазаніи каждый священникъ произноситъ: „благословеніе Господа Бога и Спаса нашего І. Христа на исцѣленіе души и тѣлу рабу Божію въсегда и ныня и присно".

Итакъ въ періодъ отъ IX до XV в. съ послѣдованіемъ таинства елеосвященія происходитъ слѣдующее:

Послѣдованіе св. елея расширяется чрезъ присоединеніе къ нему девятипѣсненнаго канона. Расширеніе касается впрочемъ сначала только первой его части—освященія елея, послѣдняя же—помазаніе елеемъ остается въ сущности въ прежнемъ видѣ. Канонъ (по барберинову списку) сливается съ моленіемъ надъ елеемъ и вся эта часть послѣдованія представляетъ видъ всенощнаго бдѣнія, предшествующаго литургіи, во время которой совершается помазаніе больного елеемъ—при повтореніи семи уже прежде прочитанныхъ, молитвъ.

Въ болѣе позднее время (XIV—XV в.) канонъ отдѣляется отъ освященія елея, а помазаніе больного получаетъ широкій объемъ, такъ что все послѣдованіе представляетъ три отдѣльныя части: канонъ, освященіе елея и помазаніе елеемъ. Въ это время въ послѣднюю часть—въ помазаніе елеемъ входитъ чтеніе семи апостоловъ и семи евангелій, хотя и не по всѣмъ памятникамъ (у Симеона Солунскаго семи апостольскихъ и евангельскихъ чтеній не полагается); сюда же входитъ и чтеніе семи молитвъ помазанія, какъ молитвъ отдѣльныхъ и отличныхъ отъ другихъ молитвъ послѣдованія. Семь молитвъ помазанія, хотя встрѣчаются и въ болѣе ран-

Сим. Сол. и у Гоара—Euchol. p. 862—863) перечисленія святыхъ по именамъ въ концѣ этой молитвы. Въ требникѣ № 371 (конца XIV или начала XV в. съ подписью патр. Никона) мы встрѣчаемъ эту молитву безъ перечисленія святыхъ поименно. Въ древнѣйшемъ служебникѣ XII в. № 343—также съ сокращеніемъ конца; замѣчательно, что въ этомъ служебникѣ помѣщены три молитвы «*надъ больнымъ*»: кромѣ молитвы: «Отче святый», еще двѣ, изъ которыхъ одна: «Благый и человѣколюбче, милосерде, премилостиве Господи», а другая: «Боже, имѣяй власть отъ грѣхъ очищати, душа спасати». Наконецъ въ служебникѣ XIV в. № 345 есть «*служба за болящаго*»; но въ этой службѣ, кромѣ тропарей, апостола и евангелія ничего не означено, молитвъ нѣтъ. См. тамъ же.

нее время (барбериновъ списокъ), но такъ какъ прежде онѣ составляли повтореніе семи молитвъ, произносимыхъ при освященіи елея, то нужно полагать, что въ качествѣ совершенно отдѣльныхъ молитвъ онѣ окончательно вошли въ употребленіе только вмѣстѣ съ седмикратнымъ чтеніемъ апостола и евангелія (у Симеона Солунскаго какъ нѣтъ послѣднихъ чтеній, такъ нѣтъ и первыхъ, т. е. семи молитвъ помазанія).

Изъ молитвъ, существующихъ въ нынѣшнемъ послѣдованіи св. елея, древнѣйшими оказываются: первая наша молитва на освященіе елея („Господи, милостію и щедротами"), третья молитва при помазаніи больного („Владыко Вседержителю, святый царю, наказуяй") и наконецъ молитва: „Отче святый врачу душъ и тѣлесъ".

Формулы помазанія по различнымъ памятникамъ (по Теодульфу, Симеону Солунскому и по славянскимъ рукописямъ) различны. Чтеніе молитвы: „Отче святый, врачу душъ и тѣлесъ" при всѣхъ семи помазаніяхъ—вошло въ церковную практику въ позднѣйшее время.

При составленіи этой статьи мы руководились тѣми же цѣлями и имѣли въ виду тѣ же задачи изслѣдованія, на которыя мы указывали въ концѣ статьи „Къ исторіи литургической стороны таинства брака", помѣщенной въ 1 кн. (январь — февраль) „Христ. Чтен." за 1880 г.

А. Катанскій.

Слово, произнесенное на св. Голгоѳѣ въ Іерусалимѣ 18 апрѣля 1880 г. при обношеніи плащаницы.

Отче! отпусти имъ: не вѣдятъ бо, что творятъ.

Когда выходишь на сіе всечестное и покланяемое мѣсто, обыкновенно прежде всего ищешь взоромъ того, что дало ему такую всемірную извѣстность,—*Креста Христова*, и изображеніе крестное дѣйствительно прежде всего представляется взору. Много было бы сказать, что оно имѣетъ совершенно тотъ самый видъ, въ какомъ зрѣлся въ приснопамятный и приснoплачевный день, стоявшій на его мѣстѣ, истинный крестъ, но несомнѣнно, что образъ того и другого въ существѣ—одинъ и тотъ же. Отъ глубочайшей, благоговѣйной приверженности нашей къ знаменію спасенія нашего мы не можемъ, не хотимъ и даже не съумѣемъ видѣть въ немъ, бывшее когда-то, страшное и ненавистное орудіе казни, измышленное какъ бы нарочно для самыхъ безстрашныхъ, неукротимыхъ злодѣевъ,— къ чести человѣчества давно уже вышедшее изъ употребленія, какъ напрасная жестокость. Кому неизвѣстна строжайшая мздовоздаятельность еврейскаго правосудія? *Око за око, зубъ за зубъ* и *смерть за смерть*... Такъ оно гласило! Крестъ какъ разъ подошолъ къ нему. Отъ имени Божественнаго судилища имъ и чрезъ него какъ бы говорилось преступнику: ты не чтилъ никого и позорилъ всѣхъ,—вотъ виси голый на позоръ всѣмъ! Ты билъ, грабилъ, кралъ, уничтожалъ потребное, писалъ не нужное... вотъ твои обидливыя руки прибиты гвоздями! Ты гнался за беззащитнымъ, попиралъ слабаго, убѣгалъ отъ суда и кары... вотъ помогавшая тебѣ земля ушла изъ-подъ ногъ твоихъ! Ты давалъ волю своему языку лгать, клеветать, издѣваться, хулить... вотъ уста твои, запекшіяся

кровію, износятъ одни стоны и тщетныя мольбы! Ты наконецъ отнималъ жизнь у подобнаго себѣ, на которую не имѣлъ никакого права, то нежданно поражая его, то долго и безжалостно терзая... вотъ умирай самъ, но такъ, что прежде смерти тысячекратно прокляни жизнь! Расправа ужасная! Но, такъ оно — по суду не предзанятой совѣсти! *Судъ безъ милости не сотворшимъ милости!*

Таковъ, честные поклонники Честнаго Креста, первоначальный смыслъ его! Какъ же? Кѣмъ? За что? На что и почему примѣненъ былъ онъ Тишайшему, Сладчайшему, Блажайшему, Праведнѣйшему изъ рода нашего?.. Напрасно Онъ Самъ сталъ бы вопрошать: кого обидѣли Мои руки? За кѣмъ устремлялись на погибель Мои ноги? Кого злословили Мои уста? Кому пожелалъ Я стыда и позора? И на чью когда посягнулъ Я жизнь?.. Но если не Его самого, безмятежно *въ руцѣ Отца предавшаго духъ Свой*, то стекшуюся *на позоръ* Его толпу, *видѣвшую бываемая* и *біющую свои перси*, вопросы эти волновали несомнѣнно. И думаемъ, что чѣмъ кто выше стоялъ на лѣствицѣ общественнаго служенія, тѣмъ рѣзче должна была казаться ему вопіющая неправда дѣла, а самый высшій сановникъ, Игемонъ, былъ, какъ извѣстно, въ крайнемъ замѣшательствѣ во все время судебнаго допроса и противорѣчилъ себѣ поминутно. Что же такое случилось? Объясненіе даетъ Самъ, ставшій жертвою случая,—Агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра,—наша новая Пасха, наша жертва живая: *Отче! отпусти имъ*, глашаетъ она, *не вѣдятъ бо что творятъ*!

Братія христолюбцы! Съ тѣхъ поръ, какъ произнесены были сіи слова, полныя богословственнаго смысла, они повторяются у насъ кстати и не кстати, и вправду и въ посмѣхъ правдѣ, и отъ туги сердечной и отъ празднаго „язнкоболія", и тѣмъ, кто подходитъ къ положенію закалаемой жертвы, и тѣмъ, чья рука поднята къ закланію и ищетъ жертвы... У креста сего, знаменующаго собою высокую, неумолимую правду и вмѣстѣ глубокую милующую любовь — божественную, было бы недостаткомъ и правды и любви съ нашей стороны, если бы мы не остановились всѣмъ сосредоточеннымъ вниманіемъ на Господнемъ изреченіи, приписывающемъ наибольшее зло наименьшей винѣ.

Не вѣдятъ бо что творятъ... Не надобно быть богословомъ, чтобы согласиться съ тѣмъ, что распинавшіе Христа Спасителя, — воплощенную *Божію Силу и Божію Премудрость*, творили на семъ, знаменательно-*лобномъ*, мѣстѣ то, чего не разумѣлъ, прикрываемый сомменною частію головы, ихъ слабый умъ. Засвидѣтельствовалъ это прямо и положительно Апостолъ, вѣрный истолкователь Голгоѳскаго событія: *аще быша разумѣли, не быша Господа славы распяли*, говоритъ онъ (1 Кор. II, 8). Виновнымъ въ смерти *Господа славы* такимъ образомъ оказывается именно оно—невѣдѣніе или *неразумѣніе*, столько извинительное на общемъ судѣ человѣческомъ всѣхъ временъ и мѣстъ. По взгляду сему, плачевнѣйшее въ исторіи рода нашего происшествіе не представлялось бы окончательно безчеловѣчнымъ дѣломъ. Но не скроемъ отъ себя, что надобно быть Богомъ, чтобы смотрѣть на него именно такъ и находить ему оправданіе въ *невѣдѣніи*. Пусть *не вѣдѣли, что творили* злыя орудія всеблагаго смотрѣнія божественнаго, тѣмъ не менѣе они творили зло, изъ котораго, помимо ихъ, истекало благо. Во власти Бога конечно отпустить имъ ихъ вину невѣдѣнія, по мольбѣ безвинно пострадавшаго, но нашъ человѣческій судъ, руководимый самимъ же Евангеліемъ, долженъ видѣть въ невѣдѣніи семъ прямое и сознательное отрицаніе правды,—*противленіе Духу Святому* (Дѣян. VII, 51),—*хуленіе Св. Духа* (Мат. XII, 32), которому *нѣтъ отпущенія ни въ семъ ни въ будущемъ вѣкѣ*, по слову самого Господа. Ибо допустимъ, ученики креста, что всякій, кто невѣдаетъ творимаго имъ, творитъ дѣло, достойное прощенія, въ какой мракъ неправосудія (и прямо—безсудія) и общественнаго нестроенія зайдемъ мы съ такимъ правиломъ? Припомнимъ слово Христово *о сынахъ вѣка* и *сынахъ свѣта*. Послѣднихъ всегда ничтожное меньшинство въ сравненіи съ первыми, и дивно ли потому, что случаи оправдывающаго невѣдѣнія будутъ возникать повсюду, и безнаказаннымъ можетъ остаться самое вопіющее объ отмщеніи дѣло. Въ комъ или въ чемъ, въ данномъ случаѣ, нельзя усмотрѣть оправдывающей доли невѣдѣнія? Всевѣдецъ—одинъ Богъ, съумѣетъ сказать *сынъ вѣка*, а человѣкъ, по ограниченности своего ума, по недостатку столько любимаго вѣкомъ развитія, по неблаго-

пріятныхъ условіямъ своего общественнаго положенія, по болѣзненному состоянію тѣла, по разстройству душевныхъ способностей, по тысячѣ другихъ причинъ, всегда можетъ быть включенъ въ рядъ *невѣдающихъ что творятъ*, и затѣмъ?... рушатся всѣ основы правосудія, на которыхъ зиждется человѣческое общество, а мольба Началоположника христіанскаго жительства объ отпущеніи распинателямъ вины распятія обратится въ законъ отпущенія всякому злодѣю всякаго злодѣянія! Ученикамъ и подражателямъ Распятаго, молившагося за распинателей, не надобно забывать, что мы живемъ въ другое время, — во время, когда Кресту и Евангелію ставятъ въ вину ихъ же самихъ, — ихъ несовременность, ихъ научную отсталость, ихъ усобный характеръ, мечтательность, случайность и пр. и пр. до того, что легіоны *сыновъ вѣка* не задумаются о нихъ самихъ послѣдовательно сказать: *не вѣдятъ, что творятъ!*

Братія и попреимуществу братія-соотечественники! Гдѣ, какъ не у спасительнаго креста сего, какъ не на самомъ семъ мѣстѣ, гдѣ слышался тихій укоръ невѣдѣнію, исповѣдать намъ жгучую боль своего сердца, — сердца, исторически, отъ временъ древнихъ, благопокорливаго, благочестиваго, правдиваго, на всякое дѣло благо пригоднаго и готоваго, — заставляемаго теперь какимъ-то темнымъ наущеніемъ *творити* по истинѣ *неподобная*, т. е. не подобное ни чему, что пережила Россія за тысячу лѣтъ своего существованія. Вѣдь и у насъ что-то *творится*, что *вѣдается* весьма немногими, которые сами себѣ и отпущаютъ то, что творятъ. Что это въ самомъ дѣлѣ такое? Вѣдѣніе или невѣдѣніе? Нисколько не уменьшая значенія происходящаго у насъ, мы склонны отнести его прямо къ *невѣдѣнію*, но невѣдѣнію такому, о какомъ только что разсуждали. Можетъ быть и оно, какъ прегорестное дѣло Голгоѳское, есть необходимость въ какомъ нибудь высшемъ смыслѣ, — въ смыслѣ напр. наказанія, за которымъ слѣдуетъ помилованіе, и слѣд. есть плодъ личнаго невѣдѣнія, притязающаго затѣмъ конечно и на невмѣненіе, тѣмъ не менѣе, какъ мы уже и замѣтили, оно есть неизвинительное рѣшеніе злой воли, подсудное всѣмъ человѣческимъ законамъ, какъ бы они ни были слабы и извращены. Разсмотрите тщательно и вы откроете въ

подобномъ невѣдѣніи безчисленныя степени или стороны подсудности и виновности. Невѣдѣніе есть и незнаніе, и неразумѣніе, и невниканіе, и невниманіе, и несочувствіе, и безчувствіе, и упорство, и увлеченіе, и ослѣпленіе и ожесточеніе, софизмъ, фанатизмъ и невѣсть какая еще другая, многочастная и многообразная характеристика *сынове вѣка*. И ужели на всю эту свору грызущихъ нашу честь, добродѣтель, самую жизнь, *псовъ многихъ*—по писанію (Пс. XXI, 17), должно простираться всепрощающее слово кротчайшаго Законоположника: *Отче! отпусти имъ: не вѣдятъ бо, что творятъ?* Какъ? и Анны съ Каіафами, *зависти ради предающіе* на смерть неповиннаго, должны быть помилованы? и фарисеи съ книжниками прежніе и нынѣшніе—отстаивающіе честь и славу *своего* вѣрованія козніями, лжами, подкопами, подводами, должны быть признаны неповинными и чуть не достойными хвалы за свою ревность и за свою идею? и *Пилаты*, не доспросившіеся того, *что есть истина*, боящіеся обвиненія въ измѣнѣ своему кесарю и умывающіе всенародно свои кровавыя руки въ непричастной ихъ словамъ и дѣламъ водѣ, тоже должны быть оправданы и пожалуй даже причтены къ образцовымъ чиновникамъ? и *Іуды злочестивые*, въ омраченіи отъ недуга сребролюбія лобызающіе возненавидѣннаго учителя и благодѣтеля, должны быть признаны отъ услужливыхъ экспертовъ *вѣка* неподсудными ничему, и можетъ быть еще заслужить похвалу за свое умѣнье вести дѣла? И *воини*, спокойно у подножія креста дѣлящіе одежды Распятаго и подсмѣивающіеся *князьямъ* и *старцамъ* надъ Его безсиліемъ, по несочувствію ничему, что не входитъ въ ихъ кругъ службы, должны быть отнесены къ числу честныхъ и добросовѣстныхъ исполнителей своего дѣла? и *вси* наконецъ *мимоходящіи*, покивающіе главами и кричащіе не зная кому и за что: *уа!* должны быть чуть не воспѣты за свой патріотизмъ и за свое горячее сочувствіе общему дѣлу? Не это ли все должно влечь за собою оправдательное значеніе невѣдѣнія? Вѣдь всѣ тѣ историческія имена были люди *невѣдѣвшіе, что творятъ*.

Нѣтъ, христолюбцы братія! ни что, ни самая мольба Христова о прощеніи убивавшихъ Его по невѣдѣнію, не въ состояніи поко-

лебать въ насъ глубокаго убѣжденія, что какъ *распинавшіе Господа славы* были злодѣи, хорошо вѣдѣвшіе, что творятъ умышленное зло, такъ и всѣ ихъ вольные и невольные, тайные и явные, подражатели то же заслуживаютъ имя. Невѣдѣніе ихъ настолько же не извиняетъ ихъ, насколько не извиняетъ и невѣсть откуда увѣдѣнное ими призваніе ихъ совершить что-то особенное, великое, роковое, долженствующее пролить новый свѣтъ, внести новое благо, установить новый порядокъ, — предметы, на которые не рѣшались ни Пилатъ, ни Каіафа, ни — несытая душа — Іуда! Не будемъ льстить себя. Тѣ же пречистыя, судительныя уста, которыя благостно говорили на семъ мѣстѣ: *Отче! отпусти имъ: не вѣдятъ бо, что творятъ*, грозно изрекли объ одномъ изъ вѣдѣвшихъ невѣдцевъ и слѣдующее: *горе человѣку тому, имъ же Сынъ Человѣческій предастся. Добрѣе было бы ему, аще не бы родился человѣкъ той* (Марк. XIV, 21). Аминь.

А. Антонинъ.

Нравственные и житейскіе идеалы современнаго матеріализма.

Печальныя событія послѣдняго времени невольно приковываютъ къ себѣ вниманіе всѣхъ. Герои пожаровъ и взрывовъ, поборники динамита и револьвера, возбуждая всеобщее негодованіе своими поступками, заставляютъ иныхъ недоумѣвать, въ какой средѣ, подъ какими вліяніями воспитались эти злодѣи, на какой почвѣ возросло это ядовитое зелье. Не рѣдкость встрѣтить мнѣніе, что всѣ безумныя дѣла современныхъ революціонеровъ—нечто иное, какъ плодъ душевнаго разстройства, слѣдствіе какой-то повальной эпидеміи безумія, охватившей фанатиковъ соціализма. Чаще другихъ говорятъ на эту тему люди, отрицающіе свободу и все духовное въ человѣкѣ. А между тѣмъ, если внимательнѣе вглядѣться въ существо соціализма, то не трудно открыть его истинный источникъ. Онъ—дитя современнаго матеріализма, логическое развитіе его идей и примѣненіе ихъ къ практикѣ. Напрасно отрекаются иные матеріалисты отъ родства съ соціалистами и говорятъ объ ихъ злодѣяніяхъ съ лицемѣрнымъ ужасомъ. Напрасно одинъ изъ столповъ и родоначальниковъ матеріализма настоящаго времени — Молешоттъ, какъ бы провидя печальныя послѣдствія отъ усвоенія идей матеріализма, говоритъ, что онъ презираетъ тѣхъ людей, которые обижаютъ другихъ, что это противно человѣчеству, что для потребностей человѣческаго рода не нужно потворства страстямъ и т. д. [1]).

[1]) «Матеріалы для разоблаченія матеріалистическаго нигилизма. Собраны изъ нѣмецкихъ источниковъ», Спб., 1864 г., стр. 82. Здѣсь находится сводъ наиболѣе характерныхъ выдержекъ изъ сочиненій представителей современнаго матеріализма. Отсюда приводятся цитаты и далѣе.

Не то сказали бы матеріалисты, если бы попытались уяснить себѣ и другимъ естественныя послѣдствія своихъ теорій. Имъ тогда пришлось бы волей-неволей сознаться въ своей солидарности съ дѣятелями соціализма. Но они сторонятся отъ этого и, при всей рѣзкости основныхъ началъ своего міровоззрѣнія, не выясняютъ практическихъ его послѣдствій. Въ этомъ можно видѣть одну изъ причинъ того прискорбнаго явленія, что, хотя теоретическія основанія матеріализма давно уже подвергнуты всесторонней критикѣ, хотя давно уже доказана ихъ научная несостоятельность,—это однако мало способствуетъ уменьшенію сторонниковъ матеріализма. Орудіемъ успѣха матеріалистовъ служитъ не одно соотвѣтствіе ихъ идей съ чувственными инстинктами и наклонностями толпы, но и умѣнье ихъ замаскировать, скрыть наиболѣе отталкивающіе выводы своихъ теорій. Это, быть можетъ, всего болѣе способствовало образованію мнѣнія, раздѣляемаго многими, что можно быть послѣдователемъ матеріализма и въ то же время оставаться нравственнымъ человѣкомъ. Этимъ объясняется и то, что люди, иногда даже имѣющіе мало родственнаго съ матеріалистами, раздѣляютъ однакоже матеріалистическія мнѣнія, что „эгоизмъ есть великая сила, возрастившая роскошное древо современной цивилизаціи“, что личная польза въ сущности— основа всѣхъ общественныхъ отношеній, что стремленіе къ наслажденіямъ—главный рычагъ человѣческой дѣятельности и т. д. Многими не подозрѣвается вовсе тѣсная связь воззрѣній подобнаго рода съ основными положеніями матеріалистической морали, а тѣмъ болѣе сродство послѣдней съ идеями соціализма — съ тѣми идеями, которыя побуждаютъ соціалистовъ къ ихъ безумнымъ дѣяніямъ и которыми питаются кружки анархистовъ. Цѣль настоящей нашей статьи уяснить, въ виду указанныхъ недоразумѣній, подлинные житейскіе и нравственные *идеалы* матеріализма и показать, какія слѣдствія для жизни вытекаютъ съ логическою необходимостію изъ его положеній.

I.

Человѣкъ по словамъ Молешотта—итогъ всѣхъ вещественныхъ совокупныхъ дѣйствій, производящихъ его тѣло; онъ—произведеніе родителей, кормилицы, мѣста и времени, воздуха и погоды, звука и свѣта, пищи и одежды. Его воля—необходимое послѣдствіе этихъ причинъ—прикована къ естественному закону, какъ растеніе къ своей почвѣ. Добродѣтели и пороки, мужество и трусливость, вѣрность и измѣна—все это естественныя явленія; всѣ они, какъ необходимыя слѣдствія, стоятъ въ прямомъ отношеніи къ необходимымъ причинамъ, точно такъ же какъ обращеніе земнаго шара (стр. 108, 111, 206).—Свободной воли, прямо заявляетъ вмѣстѣ съ другими Геккель, не существуетъ. Тѣ явленія, которыя обыкновенно считаются самыми свободными и независимыми обнаруженіями человѣческой воли, подчинены такимъ же твердымъ и неизмѣннымъ законамъ, каковы законы, управляющіе всѣми другими явленіями природы. По закону необходимой причинности не можетъ быть ни праваго ни виноватаго, ни добродѣтели ни порока, ни добра ни зла; надъ всѣмъ господствуетъ неумолимая и неизбѣжная судьба; человѣкъ есть только рабъ бездушной тиранніи, рабъ силы и матеріи... (см. „Христ. Чт." 1880 г. I, 9). Добро и зло, говоритъ другой представитель матеріализма настоящаго времени, исходятъ изъ свойствъ человѣческой природы, которая сама не зависитъ отъ человѣка. Отвѣтственность, вмѣняемость, которую мораль, уголовные законы и еще Богъ знаетъ кто—хотятъ наложить на насъ, не существуетъ (Фохтъ, стр. 112). Человѣку поэтому все позволено, что только возможно для удовлетворенія его естественныхъ побужденій. Неразумно и не пользоваться этимъ удовлетвореніемъ, гдѣ это возможно. Благо то, что соотвѣтствуетъ потребностямъ человѣка. Въ природѣ человѣка заключается масштабъ его дѣятельности (Фейербахъ, стр. 119).

Въ этихъ выдержкахъ изъ сочиненій наиболѣе извѣстныхъ представителей и родоначальниковъ современнаго матеріализма выражается основаніе и сущность ихъ воззрѣній на нравственную дѣятельность человѣка. Очевидно матеріализмъ отрицаетъ всякую

нравственность, вообще все, что обыкновенно привыкли разумѣть подъ этимъ словомъ, или, лучше сказать, ставитъ на ея мѣсто свою нравственность—*естественную*, какъ называютъ ее матеріалисты, узаконяетъ жизнь человѣка по влеченіямъ и побужденіямъ его чувственной природы, совершенно свободной отъ всѣхъ нравственныхъ обязанностей и правилъ.

Матеріалисты однако сторонятся отъ упрека, что своимъ ученіемъ они освящаютъ произволъ въ человѣческихъ дѣйствіяхъ со всѣми его невыгодными послѣдствіями для частной и общественной жизни. Защитою въ данномъ случаѣ служитъ имъ отрицаніе свободы воли въ человѣкѣ, ученіе о всецѣлой зависимости нравственныхъ убѣжденій и поступковъ человѣка отъ внѣшнихъ условій жизни. Дѣятельность человѣка, по ихъ воззрѣніямъ, опредѣляется вліяніями окружающей его природы; законы же природы неизмѣнны, такимъ же характеромъ должна слѣдовательно отличаться въ общемъ и дѣятельность человѣка. Отсюда-то и происходитъ та механическая правильность, которую можно будто бы наблюдать въ образѣ дѣйствій каждаго общества, та одинаковость въ количествѣ ежегодно совершающихся преступленій и другихъ проявленій свободной воли человѣка, о которой свидѣтельствуютъ факты статистики. Моральныя побудительныя причины, проистекающія изъ вѣры въ Бога, имѣютъ — по замѣчанію Бюхнера — почти незамѣтное вліяніе на дѣла человѣческаго общества. Такимъ образомъ и съ изъятіемъ ихъ изъ души человѣка нравственность не пострадаетъ; дѣятельность людей нимало отъ того не измѣнится, въ общемъ жизнь человѣчества потечетъ также, пойдетъ тѣмъ же путемъ, что и теперь; сумма добра и зла не увеличится и не уменьшится на землѣ, и добрыя дѣла и преступленія будутъ совершаться въ томъ же количествѣ, какъ и въ настоящее время. Можно даже надѣяться (по словамъ Бюхнера), что съ постепеннымъ развитіемъ органическаго міра постоянно будетъ улучшаться и состояніе человѣчества, особенно въ виду того, что съ принятіемъ идей матеріализма человѣкъ пріобрѣтетъ спокойствіе духа, постоянно будто бы теперь нарушаемое въ немъ идеями противоположнаго характера. Вѣроятно въ ожиданіи этаго лучшаго будущаго, того царствія матеріализма,

пришествія котораго чаютъ его поклонники, Молешоттъ и совѣтуетъ человѣку усвоить себѣ правила полагаемыя матеріализмомъ для нравственной дѣятельности человѣка, рекомендуетъ ему „радостное сознаніе естественной необходимости своего существованія, своего положенія, своихъ потребностей, правъ и требованій, предѣловъ и обширности своего круга дѣйствій“.

Но это первое и основное требованіе теоріи *естественной* нравственности и оказывается прежде всего несообразнымъ съ психическими свойствами человѣческой природы, сопровождаясь вовсе не тѣми „радостными“ для человѣка послѣдствіями, какихъ ожидаютъ матеріалисты.

Сознаніе того, что мы обладаемъ извѣстною властію какъ надъ своими побужденіями и стремленіями, такъ и надъ своими ощущеніями, чувственными наблюденіями и представленіями, имѣя возможность вызывать ихъ или задерживать, оставлять или отталкивать, сознаніе того, что мы обладаемъ извѣстною властію надъ движеніями своего тѣла, вообще надъ своими дѣйствіями и поступками,—неистребимо въ насъ. Это убѣжденіе господствуетъ вездѣ, гдѣ только оно ради особенныхъ интересовъ и желаній, въ угоду тѣмъ или другимъ принципамъ и вѣрованіямъ, не поколеблено, не отвергнуто по крайней мѣрѣ въ теоріи; потому что ни одинъ, и самый рѣшительный матеріалистъ, въ теоріи совершенно отрицающій свободу воли, на дѣлѣ не можетъ отрѣшиться отъ сознанія свободы рѣшенія, хотя бы и считалъ его лишь фикціей. Кто не находитъ въ себѣ этого сознанія, тому нельзя и отрицать свободы, потому что у него не можетъ быть и представленія о ней; его незнанію въ данномъ отношеніи нельзя и помочь, какъ невозможно дать слѣпому понятія о цвѣтахъ. Поэтому трудно и даже невозможно представить себѣ человѣка безъ всякихъ нравственныхъ убѣжденій, съ сознаніемъ, что каждое дѣйствіе его есть необходимый результатъ извѣстныхъ внѣшнихъ вліяній.

Съ другой стороны, если по воззрѣніямъ матеріалистовъ наше сознаніе свободы воли — простая фикція ума и слѣд. самая свобода—иллюзія, то и всякому другому содержанію нашего сознанія должна угрожать та же судьба. Почему въ самомъ дѣлѣ не считать

фикціей и сознаніе того, что въ насъ есть представленія, мысли и т. д.? Если же отрицаніе не можетъ заходить такъ далеко, то (согласно основному принципу матеріализма — отрицанію свободы воли) оно должно простираться по крайней мѣрѣ на волю въ самомъ ея внутреннемъ источникѣ. Впрочемъ матеріалисты отчасти такъ и дѣлаютъ. Человѣкъ, по ихъ взглядамъ, ни на одно мгновеніе не можетъ выдти изъ безусловной и всесторонней зависимости отъ среды, его окружающей; всякое его представленіе и влеченіе, всякая рѣшимость воли возникаютъ въ немъ безъ его содѣйствія и воли. А при этомъ послѣдняя очевидно оказывается уже вовсе ненужною для человѣка и даже вовсе несуществующею въ немъ, такъ какъ этимъ отказывается человѣку не только во всякомъ самоопредѣленіи и самодѣятельности, но и во всякой самостоятельности. Человѣкъ здѣсь оказывается уже не дѣйствующею личностію, а только мѣстомъ, въ которомъ происходитъ естественный процессъ. Онъ — простое мимолетное явленіе въ общемъ движеніи бытія и жизни, существо пассивное, страдательное, жизнь и дѣятельность котораго должна обнаруживаться лишь въ непроизвольной и безсознательной реакціи противъ вліяній на него окружающаго міра...

Понятно, что невозможно найти человѣка съ такими странными нечеловѣческими качествами. Равнымъ образомъ едвали кто захочетъ всецѣло приблизиться къ этому идеалу совершеннаго человѣка по воззрѣніямъ матеріализма, не исключая и самихъ проповѣдниковъ необходимости всего совершающагося въ мірѣ. Сколько бы ни указывали матеріалисты на законъ причинности, „изъ котораго въ цѣлой дѣйствительности не можетъ быть исключенія", дѣйствію котораго подлежитъ поэтому и душевный міръ человѣка, каждому, одаренному только простымъ здравымъ смысломъ, будетъ всегда ясно, что побужденія и вліянія окружающей среды не навязываются намъ и нашему сознанію насильно, какъ вынудительныя причины, а только съ одной стороны возбуждаютъ нашу самодѣятельность, съ другой, — только благодаря ей же, дѣлаются направителями нашихъ поступковъ, которые потому и являются нашему сознанію свободными. Вопреки всѣмъ толкамъ матеріалистовъ о всецѣлой зависимости человѣка отъ природы, этотъ „рабъ силы и матеріи"

никогда не перестанетъ дѣйствовать на окружающій міръ и полагать границы вліянію своей „владычицы“ — природы. Столь же свободнымъ будетъ онъ чувствовать себя и во внутреннемъ своемъ мірѣ. Факты статистики не могутъ поколебать убѣжденія въ томъ. Они указываютъ только, что одни и тѣ же побужденія дѣйствуютъ на *однородную массу* людей одинаково и она уступаетъ ихъ вліянію, удовлетворяя имъ также одинаково. Но *какъ* она уступаетъ, свободно или несвободно подчиняются даннымъ вліяніямъ лица, составляющія ее, въ силу ли однихъ внѣшнихъ условій число преступныхъ дѣяній не переходитъ извѣстныхъ предѣловъ, или же причиною тому служатъ нравственные мотивы, — этого статистика не рѣшаетъ, это внѣ предѣловъ ея вѣдѣнія. Она разсматриваетъ человѣческія дѣйствія только въ ихъ явленіяхъ, а не со стороны внутреннихъ побужденій.—Между тѣмъ сущность вопроса и заключается именно въ томъ, чтобы рѣшить, можетъ ли самый сильный волею человѣкъ, при крѣпости и живучести въ немъ нравственныхъ началъ, устоять въ борьбѣ съ вліяніями „воздуха, свѣта“ и другихъ факторовъ внѣшней природы, которыхъ матеріалисты считаютъ учителями зла и преступленій среди человѣчества, или же и онъ долженъ пасть въ борьбѣ, наравнѣ съ большинствомъ, которое, быть можетъ, потому и идетъ по дорогѣ преступленій, что мало или почти вовсе не борется съ обстоятельствами, располагающими къ преступнымъ дѣяніямъ?—Весьма важно было бы рѣшить, всѣ ли въ массѣ, поставляющей извѣстный контингентъ преступниковъ, безразлично подпадаютъ вліянію внѣшнихъ мотивовъ, располагающихъ человѣка къ тому или другому дѣйствію, невольно повинуясь дѣйствію физическихъ законовъ въ силу роковой необходимости, или же только люди съ слабою волею, безхарактерные, какъ говорится, тѣ наконецъ, которые въ силу какихъ либо причинъ не дали себѣ труда противиться вліянію окружающей среды, почти такъ сказать не пользуясь или же прямо злоупотребляя свободою, которая дана человѣку и дана на благо, которая составляетъ отличительную принадлежность разумнаго существа?... Статистика безсильна въ рѣшеніи данныхъ вопросовъ. Она установляетъ болѣе нагляднымъ образомъ, и безъ того никѣмъ не оспариваемый, фактъ

воздѣйствія внѣшней природы на природу человѣка и — только. Непреложнымъ указателемъ того, свободно или несвободно подчиняется человѣкъ внѣшнимъ вліяніямъ и можетъ ли онъ, *если захочетъ*, не подчиниться имъ, служитъ лишь психологическій опытъ, непосредственное сознаніе, которое и говоритъ *каждому*, что онъ свободенъ въ каждый моментъ своей сознательной жизни, а потому и становится отвѣтственнымъ за свои дѣйствія. Это сознаніе каждый легко можетъ провѣрить собственнымъ опытомъ и наблюденіями надъ жизнію другихъ.

Ясно отсюда, что причины человѣческихъ дѣйствій лежатъ не внѣ, а внутри человѣка. Внѣшнія причины могутъ располагать его къ дѣйствію, но онъ можетъ имъ подчиняться и неподчиняться, смотря по тому, какое направленіе приметъ его свободная воля, какія онъ выработаетъ для себя правила нравственности. Что въ самомъ дѣлѣ удерживаетъ массу бѣднаго обездоленнаго люда отъ преступныхъ покушеній на чужую собственность и жизнь, какъ не тѣ идеи, которыя матеріалисты считаютъ нарушающими „спокойствіе“ человѣка, не тѣ правила религіи, правила истинной нравственности, въ которыхъ человѣкъ воспитывается съ дѣтства, съ которыми онъ сродняется душею, которыя дѣлаются его второю природою, пересиливая чувственные инстинкты и побужденія его физической природы? Можетъ ли кто нибудь поручиться, что, съ устраненіемъ этихъ *внутреннихъ* препятствій преступленіямъ, число послѣднихъ не увеличится въ ужасающей степени, вопреки всякимъ выводамъ статистики о постоянствѣ въ количествѣ явленій этого рода при одинаковости внѣшнихъ условій для ихъ возникновенія?... Отдавать предпочтеніе внѣшнимъ вліяніямъ сравнительно съ разнаго рода моральными побудительными причинами дѣйствій значитъ намѣренно игнорировать тѣ факты изъ исторіи человѣчества, которые свидѣтельствуютъ, что часто одна, неосторожно зароненная въ умы людей идея могущественно волновала ихъ и воспламеняла народныя страсти. Всѣмъ извѣстны времена реформаціи, послѣдняя четверть XVIII столѣтія и перемѣны, происшедшія тогда въ жизни людей. Также свѣтили солнце и луна, по прежнему мерцали звѣзды на сводѣ небесномъ, не измѣнялись внѣшнія условія

жизни, но измѣнялось лицо земли подъ вѣяніемъ новыхъ идей, воспринятыхъ умами людей.

Если мы даже согласимся съ воззрѣніями матеріализма, что дѣятельность человѣка опредѣляется необходимо внѣшними условіями окружающей его среды, то и въ этомъ случаѣ мы должны всетаки признать, что эти условія не прямо и непосредственно побуждаютъ человѣка къ тому или другому дѣянію, но чрезъ посредство своего вліянія на факторъ, которымъ, по мысли матеріалистовъ, всецѣло опредѣляется жизнь человѣческая,—мозгъ. Дѣятельность же послѣдняго всегда выражается въ формѣ идей, а слѣдовательно ихъ вліяніе необходимо также сказывается въ опредѣленіи человѣкомъ своей жизнедѣятельности. Съ этой точки зрѣнія нельзя не придавать сильнаго вліянія на жизнедѣятельность человѣка и идеямъ связаннымъ съ присущимъ каждому убѣжденіемъ въ свободѣ человѣческой воли, каковы: идеи о вмѣняемости и отвѣтственности и проч. Пусть эти идеи, по мнѣнію матеріалистовъ,—фикціи, заблужденія ума,—это не можетъ имъ препятствовать оказывать такое же вліяніе на дѣйствія человѣка, какъ и тѣмъ, которыя произошли подъ вліяніемъ окружающей человѣка среды и внѣшнихъ условій его жизни.

Такимъ образомъ съ какой бы стороны мы ни разсматривали вопросъ—все убѣждаетъ въ великомъ значеніи моральныхъ идей въ жизни человѣчества. Ихъ основа—въ глубинѣ природы человѣческаго духа. Они поэтому—главные руководители человѣка при *различеніи* имъ своихъ поступковъ. При существованіи въ душѣ человѣка понятій о вмѣняемости извѣстныхъ поступковъ, объ отвѣтственности за нихъ,—понятій, въ которыхъ онъ воспитывается съ дѣтства, которыя входятъ въ его плоть и кровь, внѣшнія вліянія, располагающія человѣка къ тѣмъ или инымъ поступкамъ, не могутъ имѣть безусловнаго значенія, они парализуются силою этихъ идей, или же возбуждаютъ въ насъ внутреннюю борьбу, часто разрѣшающуюся не въ ихъ пользу. Это фактъ не подлежащій сомнѣнію; всякому въ большей или меньшей мѣрѣ приходилось испытывать подобное; примѣры изъ судебной практики, факты изъ исторіи говорятъ о томъ же. Это указываетъ, что съ устраненіемъ

этихъ идей изъ души человѣка, какъ того желаютъ матеріалисты, должны произойти существенныя измѣненія въ дѣятельности человѣка, въ жизни частной и общественной.

Характеръ этихъ измѣненій будетъ вполнѣ понятенъ, когда мы примемъ во вниманіе, что при этомъ кромѣ идеи *безразличія поступковъ*, вслѣдствіе которой въ душѣ человѣка будетъ жить убѣжденіе, что онъ въ правѣ дѣлать *все*, что захочетъ или на что натолкнутъ его обстоятельства, — въ его душѣ поселится еще сознаніе *необходимости* всего совершающагося въ мірѣ.

Міровоззрѣніе, которое въ такомъ случаѣ должно господствовать въ душѣ человѣка, имѣетъ сходство съ вѣрой древнихъ въ судьбу, рокъ или — лучше сказать — съ фатализмомъ восточныхъ народовъ, но только съ болѣе рѣзкимъ характеромъ. Съ вѣрой древнихъ въ судьбу какимъ-то непонятнымъ образомъ уживались представленія объ удачѣ и личномъ произволѣ, воодушевлявшія грека къ дѣятельности. Матеріалистъ проводитъ свой принципъ гораздо послѣдовательнѣе и неумолимѣе: онъ отрицаетъ всякую личную инициативу и предпріимчивость, онъ считаетъ возможнымъ отдѣлаться отъ самаго сознанія свободы воли и имѣть вмѣсто этого „радостное“ сознаніе противоположнаго этому факта. Положимъ, что нельзя достигнуть этого *вполнѣ:* какъ мы уже видѣли, сознаніе свободы, вслѣдствіе дѣйствительнаго присутствія ея въ человѣкѣ, неистребимо; но всетаки, при извѣстныхъ усиліяхъ человѣкъ можетъ до нѣкоторой степени заглушить его въ себѣ, если не практически, то теоретически, отрѣшиться отъ него, такъ сказать, наполовину.

Незавидно будетъ при этомъ душевное состояніе человѣка. Какъ тяжелый кошмаръ идея необходимости всего совершающагося предъ глазами человѣка и въ немъ самомъ постоянно будетъ подавлять его душу. Человѣкъ будетъ смотрѣть на себя, какъ на посторонняго зрителя своихъ дѣйствій, которыя роковымъ и неизбѣжнымъ образомъ сложились для него такъ, что всякое противодѣйствіе имъ будетъ безполезно и не приведетъ къ желанной цѣли, въ душѣ его явится убѣжденіе, что незачѣмъ много бороться съ окружающей его природою, съ неблагопріятною обстановкою, съ

самимъ собою, чтобы достигнуть высшихъ цѣлей, исполнить свой долгъ, образовать вокругъ себя среду, соотвѣтствующую лучшимъ его желаніямъ. Это естественно поведетъ за собою то состояніе духа, которое обыкновенно носитъ названіе слабости воли, безхарактерности, непостоянства, когда человѣкъ становится какъ бы игрушкою въ рукахъ побуждающихъ его къ тому или другому дѣйствію внѣшнихъ впечатлѣній или другихъ людей, всецѣло подчиняясь имъ, когда онъ, какъ трость вѣтромъ колеблемая, пассивно подчиняется всякому, даже слабому внѣшнему давленію, видя въ томъ какъ бы указаніе безапелляціонно тяготѣющей надъ нимъ „неумолимой и неизбѣжной судьбы". Естественно человѣкъ при этомъ будетъ примѣняться къ обстоятельствамъ, не думая ни о какихъ нравственныхъ принципахъ, будетъ плыть по теченію, не обременяя себя безполезной, ни къ чему не ведущей борьбою съ своими чувственными инстинктами и стремленіями. Онъ всецѣло подчинится вліянію окружающихъ его условій. А такъ какъ условія, окружающія каждаго изъ людей, до безконечности разнообразны, то такимъ же характеромъ будетъ отличаться и нравственная дѣятельность людей; каждый пойдетъ своею дорогою, будетъ жить и дѣйствовать такъ, какъ ему заблагоразсудится, не справляясь о томъ, насколько его дѣйствія полезны или вредны для другихъ, не имѣя въ сущности никакого руководящаго начала для различенія своихъ поступковъ, кромѣ минутнаго настроенія и личнаго произвола. Въ результатѣ явится поразительная путаница и безпорядокъ въ жизни частной и общественной. Этого мало. Съ изгнаніемъ изъ души человѣка всѣхъ нравственныхъ понятій, съ пріобрѣтеніемъ взамѣнъ того представленія о безразличіи поступковъ, каждый, кого обстоятельства толкнули на дорогу преступленій, пойдетъ по ней, нимало не смущаясь и не пытаясь сдерживать себя въ чемъ либо. Число преступленій поэтому должно увеличиться до послѣдней степени, до мѣры, представляемой стеченіемъ благопріятныхъ условій для этого (а подобныя условія могутъ встрѣчаться чуть не на каждомъ шагу). Между тѣмъ съ утратой понятія о вмѣняемости поступковъ общество, живущее по идеямъ матеріализма, не въ правѣ привлекать преступниковъ къ от-

вѣтственности и налагать на нихъ наказанія, потому что не они виновны въ своихъ дѣйствіяхъ, а условія окружающей ихъ среды. та „неопредѣленная совокупность окружающаго насъ бытія“, которая поселила въ нихъ подобныя стремленія, которая, такъ сказать, воспитала ихъ такими, а не иными,—съ нея и должно требовать отчота...

Отъ этихъ разрушительныхъ для благосостоянія жизни частной и общественной выводовъ своей теоріи, узаконяющей полнѣйшій произволъ въ человѣческихъ дѣйствіяхъ, матеріалисты укрываются подъ защиту принциповъ пользы и удовольствія,—принциповъ, которымъ, по ихъ мнѣнію, неизбѣжно слѣдуетъ и долженъ слѣдовать человѣкъ въ своей дѣятельности, такъ какъ они съ необходимостію опредѣляются свойствами его организма. Въ этихъ началахъ матеріалисты видятъ естественныя, положенныя самою природою человѣка, правила его дѣятельности, регуляторы его нравственности. Изъ стремленій человѣка къ наслажденію и пользѣ возникаютъ будто бы основы, скрѣпляющія общественную жизнь людей, такъ какъ при этомъ условіи увеличивается сумма пользы и наслажденія для каждаго отдѣльнаго человѣка. Отсюда же вытекаетъ понятіе отвѣтственности за поступки, препятствующіе общему благу и общей пользѣ. Переходимъ къ разсмотрѣнію этихъ принциповъ.

II.

Воззрѣнія матеріалистовъ на принципъ удовольствія немногосложны. Отрицая все духовное какъ въ мірѣ, такъ и въ человѣкѣ, цѣлью жизни послѣдняго они ставятъ возможно полное удовлетвореніе его матеріальной сущности. Все, что соотвѣтствуетъ этому стремленію и притомъ въ матеріальномъ, эмпирическомъ смыслѣ, и есть *добро. Зло* же, наоборотъ,—все то, что такъ или иначе вредитъ тѣлу человѣка. Долгая жизнь, въ которой встрѣчается, насколько возможно, большее количество наслажденій и испытывается какъ можно меньше страданій, это—высшее благо и счастіе человѣка, бытіе котораго прекращается вмѣстѣ съ смертью его тѣла.

Очевидно эти положенія не даютъ еще правилъ, какими должно руководствоваться при разборѣ удовольствій, а между тѣмъ это необходимо въ виду того, чтобы не узаконить опять произвола въ человѣческихъ дѣйствіяхъ. Напрасно думаютъ найти руководства для выбора въ самомъ характерѣ наслажденій; оцѣнщикомъ въ данномъ случаѣ является личное ощущеніе. Но что одному кажется пріятнымъ, то въ душѣ другаго можетъ рождать неудовольствіе и наоборотъ. Всякій чувствуетъ болѣе или менѣе по своему и всякій правъ въ своихъ чувствованіяхъ; трудно найти вполнѣ ясныя причины для объясненій того, почему извѣстнаго рода ощущеніе одному нравится, а другому нѣтъ. Дѣло слѣдовательно должно рѣшаться личными симпатіями и антипатіями человѣка, часто необъяснимыми. Но при этомъ становится положительно невозможнымъ установить норму нравственности хотя въ общихъ чертахъ; наша мысль объ этомъ должна потеряться въ лабиринтѣ самыхъ противорѣчивыхъ положеній. Вопросъ о нравственности остается при этомъ открытымъ, рѣшить его предоставляется благоусмотрѣнію каждаго. Но и въ послѣднемъ случаѣ для человѣка встрѣчается новаго рода затрудненіе. Наши ощущенія до безконечности разнообразны и часто измѣняютъ свой характеръ. Извѣстное ощущеніе въ одно время доставляетъ удовольствіе, слѣдовательно—по воззрѣніямъ матеріализма—нужно домогаться его повторенія,—это *добро;* въ другое время то же самое ощущеніе производитъ иногда дѣйствіе совершенно противоположное, ясно, его слѣдуетъ избѣгать: это—*зло.* На чемъ же остановиться?... Не оказывается слѣдовательно твердой основы и для опредѣленія „добра" личнаго и нормы для оцѣнки каждымъ своей дѣятельности. Дѣло по необходимости должны въ большинствѣ случаевъ рѣшать минутное настроеніе и капризы.

Такимъ образомъ послѣдствія для жизни, вытекающія изъ отрицанія матеріалистами свободы воли нисколько не устраняются съ принятіемъ принципа удовольствія.

А между тѣмъ дѣло усложнилось: рядомъ съ сознаніемъ своей всецѣлой зависимости отъ окружающаго міра, которое матеріалисты желаютъ поселить въ душѣ человѣка, послѣднему внушается еще

поставить себѣ за правило дѣйствовать по возбужденіямъ и влеченіямъ своей чувственной природы. Не трудно представить себѣ душевное состояніе человѣка, который задумаетъ слѣдовать этому кодексу нравственности. Чувственныя инстинктивныя стремленія и движенія сердца, одно другому противорѣчащія, одно другимъ уничтожающіяся, разольются въ душѣ его цѣлымъ потокомъ. Для него положительно не будетъ никакой возможности разобраться въ хаосѣ ощущеній, которыя будутъ осаждать его душу. Объ этомъ впрочемъ ему нечего и заботиться. Сознаніе необходимости всего совершающагося въ мірѣ породитъ въ умѣ его идею о безсиліи человѣка въ борьбѣ съ своими влеченіями. Это побудитъ его всецѣло предаться водительству этихъ влеченій, идти куда поведутъ они. Вслѣдствіе того умственнымъ очамъ человѣка не будетъ представляться осязаемаго, вполнѣ опредѣленнаго образа дѣйствій, онъ пойдетъ, пробираясь какъ бы ощупью, въ туманѣ, не зная точно ни цѣли, ни предѣла своему пути; такъ запоздалый путникъ въ глубокую зимнюю ночь, когда мятель и вьюга застилаютъ ему глаза, сбивается съ дороги, идетъ, не зная куда несутъ его ноги, идетъ, поминутно останавливаясь, пока не выбьется изъ силъ. Подобное увидимъ мы и въ нравственной дѣятельности человѣка. Въ своемъ постоянномъ и неуклонномъ стремленіи къ предметамъ чувственнаго наслажденія онъ, быть можетъ, остановится ненадолго на какомъ-либо изъ встрѣтившихся ему удовольствій, чтобы вслѣдъ затѣмъ еще съ большею силою и быстротой устремиться къ болѣе и болѣе разнообразнымъ, болѣе и болѣе сильнымъ наслажденіямъ. При этомъ въ душѣ человѣка разыграются ни чѣмъ не сдерживаемыя страсти, почти вовсе не оставляющія мѣста для дѣятельности ума, такъ что онъ принужденъ будетъ или оставаться въ совершенномъ бездѣйствіи, или же дѣйствовать согласно съ ними. При другомъ образѣ мыслей, при твердости нравственныхъ началъ человѣкъ можетъ найти внутри себя задержку противъ дикаго разгула страстей. Но матеріалистъ не отыщетъ такой задержки ни внѣ, ни внутри себя. Придется удовлетворять своимъ желаніямъ во что бы то ни стало, потому что въ этомъ главнѣйшая, если не единственная цѣль въ жизни, ограничиваемой предѣлами земнаго

бытія. Между тѣмъ это скоро станетъ невозможнымъ: наслажденія перейдутъ мѣру... Въ душѣ человѣка явится тяжелое чувство неудовлетворенности, недовольства самимъ собою и всѣмъ окружающимъ; отрекшись отъ нравственныхъ принциповъ, нарушающихъ будто-бы душевное спокойствіе, онъ получитъ въ удѣлъ постоянное томленіе духа, потеряетъ и послѣднія опоры для жизни...

Мы не въ правѣ ослаблять силу этихъ выводовъ предположеніемъ, что сама природа человѣка опредѣлитъ ему *естественную* норму для наслажденій, такъ что они не перейдутъ должныхъ предѣловъ,—не имѣемъ основаній склоняться на увѣренія Фейербаха, что „въ природѣ человѣка заключается и масштабъ его дѣятельности“. Это худое убѣжище матеріалистической логики всего менѣе имѣетъ силы въ приложеніи къ человѣку. Въ царствѣ животныхъ еще можно замѣтить явленія подобнаго рода. Какъ существамъ исключительно чувственнымъ, имъ дано въ удѣлъ искать наслажденій, стремиться къ пріятнымъ ощущеніямъ, но имъ и мѣра дана. Въ своихъ дѣйствіяхъ, склонностяхъ и привычкахъ они (минуя развѣ исключительные случаи) слѣпо повинуются инстинкту, не переходятъ должныхъ предѣловъ, начертанныхъ для нихъ природою; они поистинѣ—„рабы силы и матеріи“. Но развѣ можно прилагать ту же мѣрку къ человѣку, существу свободному? Развѣ ежедневный опытъ, факты исторіи не говорятъ намъ о противномъ, не показываютъ ясно, что человѣкъ *можетъ* нарушать и постоянно нарушаетъ по своему благоусмотрѣнію велѣнія своей собственной природы? Много характерныхъ примѣровъ въ этомъ родѣ представляетъ жизнь римскаго общества предъ началомъ христіанской эры; навѣки остались памятными римскіе гастрономы и сластолюбцы временъ Августа, эти образцы неумѣренности, не знавшей предѣловъ.

То правда, что эти и подобныя имъ проявленія неумѣренныхъ стремленій къ наслажденію никогда не проходятъ безнаказанно, всегда сопровождаясь вредомъ для человѣческаго организма. Однако представленіе объ этомъ рѣдко полагаетъ предѣлы развитію „слѣпой“ страсти. Не оно научило распущенный языческій міръ воздержанію, а христіанство, тѣ моральные принципы и вѣрованія, которые матеріалисты такъ тщательно изгоняютъ изъ души чело-

вѣка. Впрочемъ и безъ этихъ примѣровъ для всякаго понятно, что при трудности для человѣка удержаться въ предѣлахъ природы, при полной возможности для него не слушаться ея предостерегающаго голоса, мудрено съ точностію опредѣлить, на что долженъ смотрѣть человѣкъ, какъ на естественную склонность и наоборотъ—какого рода дѣйствія онъ долженъ считать противными природѣ. Наука, могущая разрѣшить это, не для всякаго доступна, да и сама она въ этомъ отношеніи встрѣчаетъ не мало затрудненій. Условія же цивилизаціи, вліянія воспитанія, обстановки и среды, въ которой приходится жить и дѣйствовать каждому, породили такое множество незнакомыхъ прежде потребностей и прихотей, что не представляется почти никакой возможности указать предѣлы, установить норму для наслажденій. Что одному покажется противоестественнымъ,—другой найдетъ согласнымъ съ природою, полезнымъ для себя. Контролировать въ этомъ отношеніи чужіе поступки никто не имѣетъ права. Матеріалисты не знаютъ дѣйствій нравственныхъ и безнравственныхъ, имъ извѣстны только—„естественныя и противоестественныя". Но, какъ мы уже видѣли, границы между тѣми и другими чрезвычайно спутаны. Дѣло предоставляется усмотрѣнію каждаго; каждый здѣсь самъ себѣ судья и можетъ поступать, какъ ему заблагоразсудится. Поэтому *всякое* наслажденіе позволительно и человѣкъ имѣетъ полное право стремиться къ достиженію его, если сочтетъ то нужнымъ. Съ этой точки зрѣнія и противоестественные пороки древняго міра и народовъ восточныхъ не могутъ поступить въ разрядъ дѣйствій безнравственныхъ. *Все нравственно, что нравится*,—это соединеніе созвучныхъ словъ должно рѣшать дѣло. Это оправданіе полнѣйшаго произвола въ выборѣ самыхъ наслажденій, очевидно—нечто иное, какъ апологія порока во всѣхъ его видахъ, начиная съ грубыхъ его проявленій, изобрѣтенныхъ извращенной фантазіей народовъ восточныхъ, и кончая тѣми утонченными формами, въ которыя облекаетъ его цивилизація; ибо порокъ прежде всего и чаще всего порождается неумѣреннымъ и несдерживаемымъ стремленіемъ къ наслажденію.

Болѣе повидимому способенъ помочь горю въ дѣлѣ опредѣле-

нія человѣкомъ правилъ для своей дѣятельности другой принципъ, принимаемый матеріалистами вмѣстѣ съ принципомъ удовольствія за основу человѣческихъ дѣйствій—принципъ личной пользы, эгоизма. При этомъ принципѣ, который переноситъ мотивы дѣятельности человѣка изъ области чувства въ область разсудка, на первый взглядъ, можетъ быть внесена, такъ сказать, мѣра въ сферу ощущеній, возможно опредѣлить относительный характеръ удовольствій, ихъ сравнительную важность и значеніе для жизни человѣка, привести ихъ нѣкоторымъ образомъ къ *нормѣ*, распредѣливъ ихъ сообразно условіямъ человѣческаго организма, мѣста, времени и т. д. Но это раздѣленіе удовольствій на полезныя и вредныя очевидно почти то же, что и раздѣленіе ихъ на согласныя съ природою человѣка и несогласныя съ нею. Насколько это возможно при идеяхъ матеріализма—мы уже видѣли, и принципъ пользы, какъ увидимъ, этому нисколько не помогаетъ: какъ норма для человѣческой дѣятельности онъ имѣетъ столь же мало значенія и силы, какъ и принципъ удовольствія.

III.

При разсмотрѣніи принципа личной пользы прежде всего останавливаетъ на себѣ вниманіе то соображеніе, что понятіе личной пользы слишкомъ относительно, чтобы, основываясь на немъ, можно было установить точныя, устойчивыя и не колеблющіяся правила для жизни. Индивидуальныя отличія природы каждаго, окружающей его обстановки и условій среды, въ которой живутъ люди, слишкомъ разнообразны; едвали можно найти хотя бы то два человѣка, вполнѣ сходныхъ между собою въ этомъ отношеніи, у которыхъ поэтому интересы и цѣли были бы совершенно одинаковы. При происходящей вслѣдствіе того разнохарактерности воззрѣній людей на полезное весьма трудно придти къ какому либо соглашенію по этому предмету. Но этимъ дѣло не ограничивается. При постоянной измѣнчивости человѣческихъ интересовъ и выгодъ и каждому отдѣльному лицу трудно составить себѣ опредѣленный

взглядъ на свои дѣйствія. Сегодня извѣстное дѣйствіе полезно для человѣка и слѣдовательно не противно нравственности; но завтра по тѣмъ или инымъ причинамъ оно-же можетъ оказаться вреднымъ, человѣкъ слѣдовательно долженъ избѣгать его, оно теряетъ для него всю цѣну дѣянія согласнаго съ нравственностью. Придется такимъ образомъ каждый день передѣлывать свой кодексъ нравственности, постоянно мѣнять свои понятія о „добрѣ“ и „злѣ“. Или—лучше сказать—никому не придется возлагать на себя и этого рода заботъ, такъ какъ при невозможности точно опредѣлить, принесетъ ли извѣстное дѣйствіе пользу и не окажется ли оно вреднымъ, трудно даже въ извѣстный моментъ составить себѣ устойчивое понятіе объ извѣстномъ дѣлѣ. „Мнѣ *кажется*“, будетъ говорить себѣ каждый, по моимъ разсчетамъ извѣстное дѣло должно принести мнѣ пользу; но кто знаетъ, не окажется ли оно еще вреднымъ и, рѣшаясь на него, грѣшу-ли я противъ себя? Очевидно, это уже плохая оцѣнка своихъ поступковъ, понятіе о нравственности, хотя бы и „естественной“, сводится этимъ къ нулю, обращается въ ничто.

Отсюда понятно, что и при слѣдованіи принципу пользы опредѣленіе человѣкомъ характера своей дѣятельности зависитъ отъ впечатлѣній минуты, отъ извѣстнаго настроенія, и такимъ образомъ, въ смыслѣ нормы, регулятора для оцѣнки человѣческихъ дѣйствій, принципъ пользы такъ же мало состоятеленъ, какъ и принципъ удовольствія. Но тѣмъ не менѣе нашъ прежній выводъ о томъ, что матеріалисты своимъ ученіемъ освящаютъ полнѣйшій произволъ въ человѣческихъ дѣйствіяхъ со всѣми происходящими отсюда невыгодными послѣдствіями для частной и общественной жизни, еще не является свободнымъ отъ всѣхъ ограниченій, которыя ему противопоставляютъ. На сцену выдвигается новаго рода регуляторъ, управитель нравственной дѣятельности человѣка, — идея общей пользы и общаго блага, выводимая изъ принципа личной пользы и началъ эгоизма. Необходимо въ виду этого рѣшить, насколько способенъ и этотъ принципъ выполнить свое назначеніе, при указываемыхъ основаніяхъ для него.

Въ сужденіяхъ матеріалистовъ объ общей пользѣ на первомъ

мѣстѣ стоитъ предположеніе, что при стремленіи всѣхъ соблюсти свои собственные интересы, при заботѣ всѣхъ и каждаго о своей личной пользѣ естественнымъ образомъ обобщатся интересы людей, такъ что для каждаго такъ же будетъ дорого беречь чужія выгоды, какъ и свои. Но думать такъ, значитъ считать сумму наслажденій слишкомъ равномѣрно распредѣленною между людьми, при чемъ каждый могъ бы идти своей дорогой, ни съ кѣмъ не сталкиваясь и не нарушая общаго равновѣсія въ людскихъ отношеніяхъ. Но предполагать возможность соглашенія частныхъ выгодъ съ общими, при существующемъ громадномъ различіи въ положеніи людей— то же, что ждать гармоніи въ звукахъ многочисленныхъ инструментовъ, на которыхъ музыканты играютъ совершенно различныя піэсы и каждый по своему. Быть можетъ въ общей разноголосицѣ и удастся слуху уловить два-три звука согласныхъ между собою, но тутъ же и пропадутъ они въ массѣ диссонансовъ и рѣжущей слухъ какофоніи. При различіи индивидуальныхъ склонностей, привычекъ, образа жизни,—различіи, доходящемъ иногда до крайней противоположности даже въ двухъ субъектахъ,—ни съ чѣмъ несообразно предполагать возможность сліянія и общность человѣческихъ интересовъ и стремленій.

Если въ настоящее время мы видимъ все-таки солидарность во взаимныхъ отношеніяхъ людей, то въ большинствѣ случаевъ прямо или косвенно тутъ дѣйствуютъ нравственныя идеи, значенія которыхъ матеріалисты не признаютъ, которыя они желали бы даже совсѣмъ изгнать изъ души, — проявляетъ свою силу *нравственный законъ*, основы котораго заложены въ глубинѣ природы человѣческаго духа Верховнымъ Существомъ. Только этотъ законъ — могучій направитель мыслей и дѣлъ, какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и цѣлыхъ обществъ, придаетъ единство и нѣкоторую гармонію человѣческимъ поступкамъ, создаетъ солидарность и общеніе между людьми. Человѣкъ повинуется ему, невольно поступаясь своими выгодами для пользы другихъ людей, для блага общаго, во имя Высшаго Авторитета, голосъ Котораго онъ слышитъ въ своей совѣсти. На основѣ этого закона созидаются, въ немъ по-

черпаютъ свою крѣпость и устойчивость и всѣ другіе законы, регулирующіе взаимныя отношенія людей.

Матеріалисты, отвергая *внутреннія* нравственныя побужденія для человѣка къ ограниченію своекорыстныхъ дѣйствій и проявленій крайняго эгоизма, не предлагаютъ взамѣнъ ничего. Основывая принципъ личной пользы на присущемъ каждому чувствѣ самосохраненія и заботливости о себѣ, они не въ правѣ, вопреки этому чувству, требовать отъ человѣка отказа отъ своей личной пользы ради общаго блага и счастія. При отрицаніи силы и значенія моральныхъ идей и правилъ для подобнаго требованія не представляется никакихъ достаточныхъ основаній.

Понятіе общей пользы само въ себѣ не заключаетъ ничего обязательнаго. Изъ него нельзя вывести правъ и обязанностей для индивидуума, какъ изъ отвлеченнаго понятія,—которому не соотвѣтствуетъ ничто реально существующее. Одно это понятіе не можетъ заставить человѣка отказаться отъ своихъ ближайшихъ личныхъ интересовъ. Слова: общее благо, общая польза, могутъ имѣть значеніе только для того, кто находитъ побужденія къ ихъ выполненію въ глубинѣ собственной природы, въ комъ живы и дѣйственны правила истинной нравственности. Лицо же, съ дней молодости воспитанное на воззрѣніяхъ матеріализма, не будетъ соединять съ ними никакого опредѣленнаго смысла; предполагать въ немъ какую-то платоническую любовь къ этимъ идеямъ было бы странно...

Такимъ образомъ предлагаемое матеріалистами ограниченіе принципа личной пользы идеей общаго блага не достигаетъ цѣли; при этомъ заботы о личной выгодѣ по прежнему останутся на первомъ планѣ. Это неизбѣжно породитъ между людьми разъединеніе, при чемъ немыслима правильная общественная жизнь, а слѣд. тѣсно связанное съ нею благо и счастіе и отдѣльнаго лица. Необходимо во чтобы-то ни стало выдти изъ затрудненія,—установить гармонію въ дикой сумятицѣ голосовъ. Но какъ это сдѣлать? Если во внутренней природѣ человѣка, по воззрѣніямъ матеріализма, нѣтъ никакихъ средствъ для достиженія этого, то остается испытать одно средство—соединить людей между собою какимъ-нибудь внѣшнимъ условнымъ образомъ. Это возможно, когда частныя лица, въ увѣ-

ренности, что совмѣстная жизнь лучше разрозненной, согласятся отречься отъ нѣкоторой части своихъ личныхъ выгодъ ради общей пользы и когда для выполненія этого будутъ выработаны внѣшнія правила, которыми опредѣлятся обязательныя для отдѣльныхъ лицъ условія ихъ сожительства и ихъ взаимныхъ отношеній, т. е. будетъ созданъ юридическій, общественный, политическій законъ, въ которомъ будетъ твердо очерченъ кругъ дѣйствій каждаго отдѣльнаго лица и будутъ указаны мѣры, служащія къ пресѣченію дѣйствій индивидуума, направленныхъ ко вреду общества.

Много неодолимыхъ затрудненій придется встрѣтить составителямъ такого закона. Неопредѣленность и неустойчивость понятія о пользѣ, невозможность взвѣсить вполнѣ всѣ частныя выгоды, измѣрить этотъ „океанъ глубокій", чтобы придти къ какому-либо соглашенію по этому поводу, въ высшей степени затормозятъ дѣло. Совершенно удовлетворяющей всѣмъ требованіямъ нормы взаимноотношеній отыскать невозможно. Не вдаваясь впрочемъ въ подробное разсмотрѣніе этого вопроса, допустимъ, что онъ будетъ разработанъ самымъ добросовѣстнѣйшимъ образомъ, насколько конечно это возможно, и такъ или иначе, но будутъ опредѣлены взаимныя отношенія людей. Что же? Можемъ ли мы послѣ этого надѣяться, что нами найденъ ключъ къ разрѣшенію мудреной задачи установить общественную жизнь на началахъ справедливости, не выходя притомъ изъ предѣловъ матеріалистическаго міросозерцанія?... Едва ли. Въ самомъ себѣ законъ этотъ конечно не заключаетъ никакихъ гарантій и побужденій для своего выполненія; принятіе его зависѣло отъ доброй воли людей, создавшихъ его, и принятъ онъ подъ условіемъ, что сумма пользы, приносимой имъ, перевѣшиваетъ сумму выгодъ, которыя могла бы получить единичная личность, не принимая его, или по принятіи не соблюдая, обходя его. Между тѣмъ очевидно, что законъ этотъ, какъ нѣкотораго рода средній терминъ отношеній между людьми, входящими въ составъ общества, какъ *общее* правило, не можетъ совпадать съ стремленіями всѣхъ и каждаго. Пригодный хотя бы то для большинства, онъ все-таки окажется болѣе или менѣе ограничивающимъ стремленія къ личной пользѣ меньшинства. Естественна отсюда за-

висть лицъ послѣдней категоріи къ первымъ и попытки получить равныя съ ними выгоды, хотя бы путемъ его нарушенія. Да и тѣмъ, для кого выгоды, доставляемыя закономъ, перевѣшиваютъ его неудобства, все-таки будетъ желательно какъ-нибудь избѣжать послѣднихъ. Тутъ на помощь можетъ явиться соображеніе, что сумма пользы, вырабатываемая общими усиліями людей, не уменьшится, или, если и уменьшится, то въ самой незначительной степени отъ единичнаго нарушенія закона частнымъ лицомъ, а слѣд. въ то время, когда другіе соблюдаютъ принятый законъ, частному лицу можно обойти его такъ или иначе и пріобрѣсть тѣмъ двойную выгоду—отъ жизни въ обществѣ подъ охраной закона и отъ несоблюденія его.—Моралистовъ того и другаго рода, безъ сомнѣнія, найдется не мало. И тѣ и другіе, каждый съ своей точки зрѣнія, усердно примутся обходить законъ, нарушать его тайно или явно, смотря по обстоятельствамъ и большей или меньшей надеждѣ на безнаказанность.

Подобныя дѣйствія естественно будутъ подрывать въ большей или меньшей степени ту пользу, которую можетъ приносить законъ и слѣд. станетъ уже меньше побужденій къ его соблюденію. Съ другой стороны невозможно предположить, чтобы всѣ тайныя нарушенія закона пропадали безслѣдно, не показываясь на свѣтъ Божій. Это породитъ и въ другихъ искушеніе къ нарушенію закона: примѣръ заразителенъ. Вслѣдствіе этого чѣмъ далѣе, тѣмъ все болѣе и болѣе будетъ разростаться тайное и явное нарушеніе закона. Послѣдній, являясь результатомъ стремленія къ пользѣ, долженъ и пасть жертвою этого стремленія. Чѣмъ же, спрашивается, охранить отъ паденія самого уже охранителя общественнаго спокойствія и нравственности? Какія мѣры предпринять къ тому, чтобы собственная единоличная выгода не сдѣлалась высшимъ закономъ для каждаго отдѣльнаго лица въ ущербъ принятому закону и общему благу? Въ самомъ міровоззрѣніи, отвергающемъ въ принципѣ безусловную обязательность какого-бы то ни было нравственнаго закона, нѣтъ никакихъ гарантій, обезпечивающихъ это. Остается одно—пресѣчь для членовъ общества самую возможность попытокъ къ нарушенію закона, самую возможность разсуждать о томъ, что

полезно и вредно. Достигнуть же этого, разумѣется, можно не иначе, какъ путемъ насилія и внѣшняго принужденія.

Итакъ *право силы*, деспотизмъ одного лица или нѣсколькихъ,— естественное и даже необходимое явленіе для охраненія начала общественности среди людей руководящихся тенденціями матеріализма. Съ точки зрѣнія созерцанія, въ которомъ какъ умственныя, такъ и нравственныя свойства человѣка выводятся изъ извѣстныхъ механическихъ и физіологическихъ процессовъ, гдѣ свобода трактуется какъ пустой призракъ, которому ничто въ дѣйствительности не отвѣчаетъ, обращеніе съ людьми, какъ съ существами безгласными, не должно казаться нераціональнымъ; это дѣло необходимости, нужно подчиниться этому...

Если бы такія отношенія между людьми опредѣлились разъ на всегда, тогда по крайней мѣрѣ возможно было бы существованіе общества людей, извѣстнымъ образомъ связанныхъ между собою, хотя и съ противнымъ всякой справедливости, тяжелымъ и убійственнымъ подчиненіемъ слабыхъ сильнымъ. Положимъ, это оригинальное человѣческое общество было бы похоже тогда на муравьиное или пчелиное государство съ тѣмъ же безсознательнымъ, безмолвнымъ и на вѣки-вѣчные установившимся — въ силу желѣзной необходимости — подчиненіемъ однихъ другимъ безъ всякаго слѣда прогресса и движенія впередъ; но при этомъ все-таки было бы возможно существованіе общества.

Но для всякаго очевидно, что это невозможно въ виду того факта, подтверждаемаго общимъ сознаніемъ, что человѣкъ всегда свободно и критически относится къ условіямъ своего быта, обсуждаетъ ихъ и измѣняетъ согласно съ своими потребностями и стремленіями. Вслѣдствіе этого и происходитъ то разнообразіе взглядовъ и убѣжденій и та борьба изъ-за нихъ, которыми выясняется польза или вредъ, необходимость или случайность разнаго рода нравственныхъ, политическихъ и общественныхъ началъ и условій жизни. Въ виду этого немыслимо и существованіе общества съ внутренней организаціей разъ на всегда установленной на началахъ матеріализма. Въ результатѣ должно явиться переустройство общества на началахъ болѣе раціональныхъ, или же распаденіе его. Послѣднее

неизбѣжно и въ томъ случаѣ, если мы даже станемъ на точку зрѣнія матеріалистовъ, что свободы воли не существуетъ, или по крайней мѣрѣ попытаемся представить себѣ общество людей вполнѣ убѣжденныхъ въ непроизвольности своихъ дѣйствій.

При міровоззрѣніи, по которому вся жизнь и дѣятельность человѣка вытекаютъ изъ необходимыхъ законовъ и *право* его очевидно не можетъ простираться далѣе его натуральныхъ потребностей. Сила является здѣсь, такъ сказать, носителемъ и даже болѣе—производителемъ права; отсюда уже одинъ шагъ до положенія: *сила выше права*. Согласно съ воззрѣніями матеріализма каждый членъ общества, разумѣется, будетъ осуществлять въ своей жизни и эту идею, сообразно степени и качеству тѣхъ силъ, которыми онъ обладаетъ, умственныхъ или физическихъ (моральныя силы остаются безъ значенія). Отсюда явится неравномѣрность во взаимныхъ отношеніяхъ между лицами, составляющими общество. Слабые и безсильные не покорятся своей участи безропотно: ихъ стремленія по мѣрѣ силъ добиться правъ для себя будутъ выраженіемъ ихъ протеста противъ существующаго порядка вещей, противъ деспотизма охранителей закона. Откроется такимъ образомъ постоянная „борьба за существованіе“, которой трудно будетъ предсказать какой-либо опредѣленный исходъ. При постоянной измѣнчивости силъ людей, при постоянныхъ измѣненіяхъ условій борьбы, разсматриваемыя отношенія силы и подчиненія постоянно будутъ колебаться, власть и преобладаніе постоянно будутъ переходить изъ рукъ въ руки. Въ этой „войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ“ каждый постоянно долженъ быть на сторожѣ, чтобы не потерять добытое силою мѣсто, каждому вкору будетъ стоять за себя одного, отстаивая самостоятельность своей личности противъ эгоистическихъ попытокъ другихъ подчинить его своему вліянію. При этомъ столкновеніи людскихъ интересовъ идея общаго блага и общей пользы, навязываемая закономъ, потерпитъ, разумѣется, рѣшительное крушеніе. Что же касается до юридическаго закона — основнаго элемента организаціи общества при матеріалистическомъ міросозерцаніи, то о немъ при такихъ обстоятельствахъ конечно не можетъ быть и рѣчи, чѣмъ неминуемо обусловливается *распаденіе* и основаннаго на немъ

общества. Съ распаденіемъ общества прервется всякая связь между людьми и человѣчеству послѣ того предстоитъ обратиться въ состояніе звѣрства и дикости. Это уже послѣдній актъ той печальной драмы въ жизни людей, исполненія которой съ такимъ нетерпѣніемъ ожидаютъ поклонники матеріализма, не желая знать, какую судьбу готовятъ они этимъ человѣчеству. Здѣсь кончается исторія общества людскаго, она сходится съ исторіею царства животныхъ, ибо въ дальнѣйшей жизни человѣчеству остается одно—осуществить въ своей дѣятельности правила жизни звѣрей...

Не трудно теперь намѣтить по крайней мѣрѣ главныя черты того состоянія частной и общественной жизни, которое неизбѣжно должно явиться при подобныхъ условіяхъ,—нарисовать приблизительно „идеалъ“ общества, построеннаго на идеяхъ матеріализма. Данными для заключеній по этому поводу могутъ служить намъ всѣ тѣ естественные и необходимые выводы и заключенія, которые мы сдѣлали изъ отдѣльныхъ положеній матеріализма.

IV.

„Мое сердце — мой богъ; лучше себя оно не знаетъ другаго существа“—это извѣстное изреченіе знаменитаго представителя матеріализма нашего вѣка служило бы девизомъ каждаго въ то, ожидаемое матеріалистами, время, когда идеи ихъ получили бы безраздѣльное господство въ умахъ и сердцахъ людей.

Сухой и безсердечный эгоистъ, фаталистъ по своимъ убѣжденіямъ, сластолюбецъ по своимъ стремленіямъ и дѣйствіямъ — вотъ типъ нравственнаго человѣка по воззрѣніямъ матеріализма.

Онъ ничего не знаетъ, кромѣ себя и своихъ интересовъ. Его религія—служеніе богу наживы и корысти; его нравственность—наслажденія. Насладиться жизнію вполнѣ, испить до дна чашу всевозможныхъ наслажденій, насколько хватитъ для того силъ и средствъ—такова задача его жизни. Ни внѣ ни внутри себя онъ не встрѣтитъ препятствій къ осуществленію своихъ стремленій. Онъ никогда

не услышитъ въ своей душѣ голоса совѣсти—этого докучнаго свидѣтеля неправыхъ и преступныхъ дѣяній. Совѣсть молчитъ тамъ, гдѣ забыли о Богѣ, гдѣ намѣренно отвергаютъ все духовное въ человѣкѣ. — Матеріалисту нечего ждать и бояться въ будущемъ, въ жизни загробной: *для него* бытіе кончается вмѣстѣ съ смертію. Его не страшитъ безславіе въ потомствѣ. Оно имѣетъ значеніе лишь подъ условіемъ безсмертія. Въ противномъ случаѣ что имя? звукъ пустой! — Онъ не можетъ даже подлежать отвѣтственности за свои дѣйствія: не онъ въ нихъ виноватъ, а обстоятельства, заставляющія его поступать такъ, а не иначе, „среда", воспитавшая въ немъ извѣстнаго рода наклонности. Ему незачѣмъ бояться презрѣнія современниковъ: въ царствѣ матеріализма всѣ будутъ держаться тѣхъ же убѣжденій. Тамъ всякій можетъ жить, какъ пришлось, не размышляя о будущемъ, ничѣмъ не стѣсняясь въ настоящемъ, не оглядываясь на прошлое,—жить внѣ всякихъ нравственныхъ предписаній и правилъ. Матеріалисту нѣтъ нужды особенно задумываться надъ опредѣленіемъ характера своей дѣятельности. Кодексъ нравственности по выводамъ изъ теоріи матеріализма не замысловатъ. Личный произволъ это—единственное основаніе для дѣятельности человѣка, наслажденіе это — единственное благо, польза — единственная цѣль въ здѣшней „единственной" жизни. Всѣ средства хороши въ стремленіяхъ къ этой цѣли, въ выборѣ ихъ стѣсняться нечего!

Лѣтъ пять тому назадъ въ Временѣ былъ страшный взрывъ динамита; убито и ранено до 200 человѣкъ. Виновникъ этого—гражданинъ великой заатлантической республики, Томасъ, видѣлъ въ этомъ средство наживы, имѣя въ виду получить премію за свою, застрахованную въ высокую цѣну кладь, находившуюся въ гавани въ моментъ взрыва. На случай неудачи у него было приготовлено еще до 20 механизмовъ, подобныхъ тому, которымъ былъ произведенъ взрывъ (Моск. Вѣд. 1875. дек.). Въ этомъ типически отразились черты нрава подъ вѣяніемъ идей новѣйшаго матеріализма; чего же можно ожидать отъ цивилизаціи сфабрикованной по мысли матеріализма? Подобныя дикія проявленія безсердечнаго

своекорыстія должны быть обычнымъ явленіемъ въ царствѣ матеріализма. Необычайное умноженіе преступленій, всеобщая деморализація, нравственная одичалость въ понятіяхъ людей будутъ неизбѣжной принадлежностью общества, устроеннаго по идеямъ матеріализма. Право силы и силы грубой, физической будетъ тогда возвышаться надъ всѣмъ. Въ семьѣ это неизбѣжно выразится приниженіемъ женщины, какъ болѣе слабаго существа; потеряютъ силу всѣ гуманныя стремленія человѣчества, всѣ великодушныя идеи: свобода, равенство, взаимная любовь; примѣры самоотверженія ради другихъ, подвиги горячей беззавѣтной любви отойдутъ въ область преданій; имъ не мѣсто въ царствѣ наживы и корысти, среди всеобщей погони за выгодами и удовольствіями. Въ общественныхъ отношеніяхъ право силы совмѣстно съ заботами о личной пользѣ неизбѣжно заявитъ себя страшными сценами злодѣйствъ и насилій надъ слабыми и безсильными. Тяжело будетъ имъ жить при такихъ обстоятельствахъ; ихъ ждетъ безъисходная нужда, постоянныя опасенія за свое благосостояніе, за свою жизнь, постоянный трепетъ предъ владычествомъ грубой силы. Кому заступаться за нихъ и ради чего?... Каждому впору за себя стоять. Сухой и безсердечный принципъ пользы — врагъ всякой любви къ слабому и хилому человѣчеству. Къ чему скучныя и дорого стоющія заботы о призрѣніи старыхъ, неизлѣчимо больныхъ, безпомощныхъ людей, обременяющихъ общество?! Это погоня за призраками... Пусть живетъ только то, что молодо, свѣжо, что можетъ само о себѣ позаботиться, само въ себѣ найти точку опоры для своего существованія, а слабое и больное должно уступить ему мѣсто, сойти съ жизненнаго поприща!... Согласно этому принципу поступаютъ дикіе обитатели острововъ Тихаго Океана, убивая престарѣлыхъ родителей и людей больныхъ и хилыхъ, служащихъ тяжестью для общества. Если бы, согласно утопическимъ надеждамъ матеріалистовъ, ихъ идеи были восприняты европейскими націями, тогда образованный европеецъ долженъ бы прямо заявить свою солидарность съ этой философіей дикарей и такимъ образомъ люди, стоящіе на самыхъ противоположныхъ ступеняхъ цивилизаціи и граж-

данственности, сошлись бы между собою въ пониманіи нравственности...

Мы не говоримъ уже объ анархіи и безпорядкахъ въ общественной жизни, постоянныхъ соціалистическихъ движеніяхъ и революціяхъ, постоянной войнѣ и враждѣ всѣхъ противъ всѣхъ. На всемъ просторѣ должны тогда разыграться дикія страсти людей... Ужасы террора 80-хъ годовъ прошлаго столѣтія, сцены изъ исторіи коммуны въ настоящемъ вѣкѣ, — эти плоды теорій матеріализма, преходящія явленія при настоящемъ порядкѣ вещей и при настоящихъ нравственныхъ понятіяхъ людей, тогда должны быть постояннымъ удѣломъ общественной жизни.

Непривлекательны выводы, которые вытекаютъ изъ умозрѣнія матеріалистовъ. Въ нихъ однако есть черты еще хуже описанныхъ нами. По воззрѣніямъ матеріалистовъ, является дѣломъ не только не противнымъ нравственности, но и самой природѣ даже такое преступное дѣйствіе, какъ вытравленіе плода, его считаютъ они естественнымъ правомъ матери (Бюхнеръ, стр. 118)... Въ настоящее время примѣры этого рода не часты, потому что живы еще и дѣйственны въ сердцахъ большинства людей начала истинной нравственности христіанской; за это караетъ теперь и законъ. Но въ царствѣ матеріализма этихъ препятствій существовать не будетъ.

Тамъ весь интересъ обоего пола будетъ заключаться лишь въ томъ, чтобы безпечально, среди наслажденій провести дни жизни своей, пожить въ свое удовольствіе и затѣмъ безслѣдно сгинуть въ вѣчности, не заботясь о потомствѣ, да и не имѣя его...

Было бы излишнимъ прибавлять что либо къ этой апоѳеозѣ разврата. Здѣсь уже Геркулесовы столбы не безнравственности только, но и нелѣпости... Эта проповѣдь *неестественной* нравственности — достойное заключеніе теоріи нравственности „естественной".

Можно бы считать преувеличенными наши выводы изъ теоріи матеріализма, хотѣлось бы думать, что постыдные идеалы матеріализма никогда не найдутъ себѣ хотя отчасти осуществленія въ жизни, если бы печальная дѣйствительность въ наше печальное время не говорила о противномъ. Жизнь, какъ и всегда, идетъ

даже далѣе начертаній теоріи. Яснымъ доказательствомъ того служатъ кружки революціонеровъ-нигилистовъ съ ихъ отталкивающей распущенностію и нравственной грязью, съ царствующимъ во взаимныхъ отношеніяхъ неограниченнымъ деспотизмомъ сильнѣйшаго. Дѣянія фанатиковъ соціализма, иногда слѣпо, до самозабвенія подчиняющихся велѣніямъ своихъ вожаковъ и часто, при неудачѣ своихъ замысловъ, оканчивающихъ свою бурную жизнь самоубійствомъ, ясно указываютъ, къ чему ведетъ фальшивая увѣренность въ непроизвольности дѣйствій человѣка, отожествленіе его стремленій и цѣлей съ потребностями и стремленіями животнаго. Дѣйствія соціалистовъ—лишь отрывочныя (и преходящія при настоящемъ порядкѣ вещей) проявленія того состоянія, въ какомъ очутилось бы человѣчество, если бы задумало жить по идеямъ, рекомендуемымъ ему матеріалистами,—того царства погибели и разрушенія, которое неминуемо наступитъ съ изгнаніемъ изъ души человѣка принциповъ и вѣрованій, которые внесены въ жизнь человѣчества христіанствомъ, которыми еще и досел҄ѣ живетъ и движется современное общество. Соціализмъ, можно сказать,—послѣднее слово и заключеніе *послѣдовательнаго* матеріализма. Эта школа убійствъ и злодѣяній, адепты которой на стыдъ и горе человѣчеству разсѣяны во всѣхъ странахъ Европы, является результатомъ стремленія поскорѣе осуществить на практикѣ воззрѣнія матеріализма. „Государство можетъ имѣть въ виду только одну разумную цѣль—доставлять своимъ гражданамъ наибольшую, по возможности, сумму наслажденій,—пишетъ одинъ изъ наиболѣе послѣдовательныхъ и беззастѣнчивыхъ матеріалистовъ. Но такъ какъ при теперешнемъ государственномъ устройствѣ, только немногіе богатые люди могутъ удовлетворить своимъ желаніямъ наслажденій, народъ же или большая масса гражданъ должна работать за весьма малое наслажденіе или даже и вовсе лишаясь его, то и предстоитъ во что бы то ни стало разрушить настоящій порядокъ и установить систему, которая давала бы каждому возможно большее количество наслажденій“ (Руге, „Матеріалы...“ стр. 98). Соціалисты и выполняютъ эту разрушительную программу. Прикрываясь фирмою общаго блага, они стараются силою перестроить общество согласно своимъ планамъ.

Запугивая робкихъ, опутывая своими сѣтями неопытныхъ, думаютъ на всеобщемъ горѣ и несчастіи основать свое личное благо и счастіе. Немногочисленные и не сильные сами по себѣ, они сильны потворствомъ и послабленіемъ, которое оказывается имъ со стороны ихъ негласныхъ единомышленниковъ — людей, забывшихъ о Богѣ и Его заповѣдяхъ, и только по недостатку послѣдовательности и смѣлости не рѣшающихся вступить въ ряды анархистовъ.

Ив. Скворцовъ.

Рѣчь на молебнѣ при началѣ ученія въ классической гимназіи.

Два вопроса всегда занимали человѣческій умъ,—это вопросы о Богѣ и назначеніи человѣка. Мысль о лучшей жизни, о счастіи—центръ, около котораго всегда вращался и вращается человѣческій умъ. Но при общемъ обзорѣ жизни человѣчества онъ представляется, какъ странникъ, ищущій, для достиженія своей цѣли, лучшаго и кратчайшаго пути. А въ незнакомой, отдаленной странѣ, при всѣхъ усиліяхъ, не трудно страннику сбиться съ прямой и лучшей дороги и блуждать иногда неровнымъ, труднымъ, иногда далекимъ, обходнымъ путемъ; онъ отыскиваетъ проводника, который, указавши ему лучшую дорогу, далъ бы ему возможность избѣжать окольнихъ путей, соединенныхъ съ трудностями и дальними переходами.

Такъ человѣкъ всегда стремился приподнять завѣсу своего будущаго неизвѣстнаго и разгадать его. Но кто можетъ открыть это, кромѣ всевѣдущаго Бога? Кто могъ бы снять эту завѣсу?—Для разрѣшенія этого онъ всегда обращался къ мысли о высочайшемъ Существѣ—Богѣ и о своемъ назначеніи. Къ нашему утѣшенію, мы читаемъ въ св. Евангеліи, что завѣса раздралась на двое, и святилище истины открывается даже вѣрующимъ младенцамъ. Божественная любовь въ лицѣ Христа Спасителя отвѣчаетъ на это завѣтное желаніе человѣчества: *се есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога и Его же посланъ еси Іисусъ-Христа* (Іоан. XVII, 3). Вотъ два пути къ достиженію

цѣли человѣка—въ его счастію въ единеніи съ Богомъ: *одинъ* общій путь всего человѣчества—*познаніе единаго Бога*, и *другой* частный, открытый христіанствомъ, *познаніе Спасителя нашего Іисуса Христа*.

Съ дѣтства внушали вамъ мысль о Богѣ и Іисусѣ Христѣ вами любимые и васъ любящіе родители, съ дѣтства они сѣяли на вашемъ воспріимчивомъ сердцѣ, какъ на доброй почвѣ, это благотворное и благодатное сѣмя, пріучали васъ молиться Богу, приводили васъ въ храмъ Божій—въ это общее училище вѣры и благочестія и внушали вамъ просить божественной помощи въ каждомъ дѣлѣ. Съ этими добрыми началами вы вступили и въ школу, въ которой, при посредствѣ вашихъ наставниковъ и руководителей, ваши малыя, еще узкія знанія о Богѣ и человѣкѣ постепенно развиваются, расширяются и уясняются. Изученіе исторіи св. Церкви, начиная съ перваго ея появленія въ лицѣ нашихъ прародителей, приводитъ васъ къ познанію Бога, какъ Творца и Промыслителя всего существующаго, и человѣка съ его высокимъ назначеніемъ; изученіе истинъ религіозно-нравственныхъ, заключенныхъ въ символѣ вѣры и заповѣдяхъ Божіихъ, даетъ вамъ это необходимое знаніе въ доступной для васъ формѣ; чтеніе слова Божія и особенно св. Евангелія укрѣпляетъ васъ въ этомъ познаніи. Но не думайте, чтобы этимъ только ограничивались средства познанія Бога и человѣка; нѣтъ, все общее образованіе должно быть направлено и вести васъ къ этому важнѣйшему изъ всѣхъ знаній человѣческихъ. Язычники, незнавшіе этого откровеннаго пути, неимѣвшіе божественнаго писанія, развѣ не приходили къ возможному для нихъ познанію о Богѣ, развѣ не задавали себѣ вопросовъ: что я? откуда я? и для чего я? Слѣдя за исторіей язычества, по крайней мѣрѣ въ лучшихъ ея представителяхъ, мы постоянно встрѣчаемся съ этими вопросами. Уже то одно говоритъ въ пользу язычества, что оно жило неразрывно съ религіозными вѣрованіями и убѣжденіями, оно жило и дышало религіей. Эти вопросы, которыми задавалось язычество относительно судьбы человѣческой, неотъемлемы отъ насъ, въ нашемъ духѣ имѣютъ свое основаніе и начало; ихъ лишь можно заглушить, какъ худые люди заглушаютъ въ себѣ благородные по-

рывы сердца, но никогда нельзя вырвать, подобно тому, какъ можно укрыться отъ лучей солнца, но нельзя уничтожить ихъ.

Я сказалъ, что не одинъ законъ Божій, преподаваемый вамъ, можетъ служить руководствомъ къ познанію Бога и судьбы человѣка, хотя этотъ путь и яснѣйшій, какъ основанный на божественномъ словѣ или откровеніи; къ этому должно вести васъ и все ваше образованіе.

Младшіе находятся еще на пути къ этому, только подготовляются къ этимъ знаніямъ, руководясь доколѣ чувствомъ, а вы, старшіе, можете слѣдить за этимъ и наблюдать сами. Здѣсь вы знакомитесь съ лучшими изъ древнихъ классическихъ писателей по ихъ произведеніямъ, слѣдите, какъ мыслилъ и чувствовалъ древній человѣкъ-язычникъ; не видите ли вы, что мысль его и чувство отражаютъ въ себѣ его религіозный духъ, религіозное настроеніе? Не встрѣчаете ли, что въ средѣ его мыслей неясныхъ, невѣрныхъ, что и естественно язычнику, оставленному идти по своимъ путямъ, просвѣчиваютъ нерѣдко и возвышенныя идеи о Богѣ и человѣкѣ? Не встрѣчаетесь ли съ его безпрерывными стремленіями и нерѣдко съ порывами его духа дойти до болѣе точнаго знанія, съ его разочарованіемъ отъ недовольства пріобрѣтеннымъ знаніемъ? Да, жажда знаній, нервное стремленіе къ этимъ знаніямъ отмѣчаютъ всю исторію человѣчества. Въ своихъ чтеніяхъ классическихъ писателей вы видите какъ бы постепенный прогрессъ знанія человѣческаго, стремившагося къ разрѣшенію неразрѣшимыхъ для одного человѣческаго ума вопросовъ. *Богъ, человѣкъ* и окружающая его *природа*—вотъ вопросы, около которыхъ вращалось все знаніе человѣческое, и знакомство съ послѣдними возводило его къ Первому, въ которомъ духъ его искалъ покоя, счастія и разгадки своего будущаго; и чѣмъ ближе къ христіанству, тѣмъ яснѣе предносилось сознанію человѣка его умственно-нравственное состояніе, тѣмъ нервнѣе онъ становился въ этомъ отношеніи, тѣмъ требовательнѣе навязывались ему эти вопросы. Преподаваемая вамъ исторія жизни человѣчества какъ съ внѣшней, такъ и съ внутренней стороны, составляя необходимое пособіе къ болѣе точному знакомству съ мыслями древнихъ произведеній, служитъ вѣрнымъ сви-

дѣтелемъ умственнаго броженія, нравственной борьбы и порывистаго стремленія къ рѣшенію этихъ вопросовъ, освѣщая предъ вами сознаніе человѣкомъ слабости своего ума. Поэтому весьма естественно, что язычникъ, находясь въ этой болѣзненной агоніи, въ лицѣ Цицерона, восклицаетъ: *„или Богъ или ангелъ Его долженъ сойти съ неба*, чтобы исправить человѣческій родъ". Наконецъ въ центрѣ человѣчества открывается давно ожидаемый свѣтъ съ востока, является сама истина, въ лицѣ Христа Спасителя, и вливаетъ новую животворную струю въ потокъ человѣческихъ знаній; и люди мысли и дѣла, находя здѣсь отвѣтъ на завѣтное требованіе духа, разстаются съ своими предубѣжденіями и ложными вѣрованіями, стекаясь подъ мирный кровъ Евангелія и внимая его проповѣди.

Такимъ образомъ подъ благотворною сѣнію ученія Христова, вѣчнаго и неизмѣннаго, вамъ остается только черпать изъ этого общаго потока знаній человѣческихъ, выдѣляя лучшее отъ худаго, какъ земледѣлецъ отдѣляетъ пшеницу отъ плевелъ, и, подобно пчеламъ, собирая медъ съ лучшихъ цвѣтовъ знаній. Подъ этимъ благотворнымъ кровомъ нечего бояться увлеченій невѣрнымъ потокомъ языческихъ убѣжденій; и христіанство никогда не отвергало совершенно языческаго знанія. На этомъ пути впереди насъ стоятъ знаменитые отцы и учители церкви: Климентъ Александрійскій, Оригенъ, блаженный Августинъ, великія свѣтила церкви—Василій Великій, Григорій Богословъ, Іоаннъ Златоустъ и др., которые не только не гнушались языческимъ знаніемъ, но пользовались имъ, выбирая изъ него лучшее и чистѣйшее (таково напр. сочиненіе Климента—*στρώματα* т. е. собраніе всего лучшаго изъ языческихъ писателей).

Но этотъ путь къ познанію Бога и своего будущаго чрезъ знакомство съ мыслію человѣческою въ ея лучшихъ произведеніяхъ не единственный путь, которымъ школа ведетъ васъ. Она знакомитъ васъ съ природой, ея явленіями, ея силами и законами, и въ концѣ концовъ должна сказать, что какъ причина бытія всего видимаго, такъ явленій и дѣйствій природы заключается не въ ней самой, а въ чемъ-то высшемъ, ни отъ чего независящемъ. А это-то высшее есть самосущій вѣчный Богъ. Тотъ извратитель естественныхъ законовъ логики, кто не хочетъ указать и видѣть этой

Первопричины всего,—таковой путь самый естественный, человѣческій; имъ приходили къ такому результату ученые язычники, напр. Аристотель, назвавшій высшее существо первымъ двигателемъ; и та не по праву называется точной наукой, которая на пути своего восхожденія къ большему знанію останавливается, упорно не доходя до послѣдней ступени его. Здѣсь очевидно насиліе духа человѣческаго надъ самимъ собою, какъ бы постепенное замираніе его отъ излишняго погруженія въ матеріализмъ. Истинная наука не боится свѣта, знаменитые Ньютонъ и Галилей, сдѣлавшіе такія открытія, которыя составляютъ славу человѣческихъ знаній, развѣ не были людьми глубоко религіозными?! Да, такая наука расширяетъ и освѣщаетъ взглядъ на жизнь, на средства къ улучшенію ея,—умственно развивая, нравственно облагороживая, она прокладываетъ дорогу къ нашему спокойствію и вѣчному счастію, которое состоитъ въ единеніи съ Богомъ.

Но эти пути, которые открываются вамъ школой,—путь знакомства съ исторіею человѣческой и путь знакомства съ природой, сами по себѣ только какъ бы разсвѣтъ, указывающій на солнце, при которомъ предметы представляются яснѣе и отчетливѣе; можно назвать ихъ лабиринтомъ, въ которомъ, какъ показываетъ исторія древней и современной жизни, безъ высшей помощи и указанія не трудно сбиться съ прямого пути и заблудиться. Поэтому и случается, что тутъ человѣкъ часто не узнаетъ самого себя: одинъ производитъ человѣка отъ обезьяны (Дарвинъ),—другой противорѣчитъ простому логическому соображенію: ex nihilo nihil fit, говоря о самозарожденіи человѣка, безъ содѣйствія высшей силы (Вагнеръ),—третьи проповѣдуютъ о грабежахъ, насиліяхъ, убійствахъ и тому подобныхъ звѣрскихъ средствахъ, какъ о мѣрахъ необходимыхъ для реформы и улучшенія быта людей (соціалисты).

При такомъ направленіи безвѣрія, что говорить о нравственныхъ началахъ? могутъ ли быть они и кто ихъ дастъ? Господь Богъ или не существуетъ для нихъ, или представляется стороннимъ зрителемъ дѣлъ человѣческихъ. У такихъ людей, при ихъ матеріальномъ взглядѣ, одинъ лозунгъ—*выгода и польза* въ ихъ худшемъ значеніи, это—остатки древняго язычества только, подновляю-

щіеся на христіанской почвѣ. Такъ, сюда для освѣщенія отуманеннаго человѣческаго ума, для предохраненія его отъ дальнѣйшихъ блужданій, непремѣнно должно войти божественное начало, обнимающее все, всѣхъ и каждаго, божественный свѣтъ, просвѣщающій всякаго человѣка. Мы счастливы, что имѣемъ этотъ свѣтъ; Христосъ и христіанство освѣщаютъ насъ своими божественными, вѣчно-неизмѣнными истинами. Здѣсь тотъ божественный источникъ, изъ котораго должны пополняться человѣческія знанія и съ которымъ, какъ своимъ критеріумомъ, они должны находиться въ тѣсной связи особенно въ разрѣшеніи неотъемлемыхъ отъ духа вопросовъ о Богѣ и назначеніи человѣка. Изъ этого источника получаются тѣ благодатныя силы, которыя необходимы для умственно-нравственнаго усовершенствованія нашего и содѣйствуютъ намъ сдѣлаться полезными членами церкви и общества гражданскаго. Религія и жизнь должны идти рука-объ-руку между собой; и только тогда несомнѣненъ истинный, дѣйствительно-полезный успѣхъ въ знаніяхъ. Вѣра въ Бога и Спасителя нашего, Іисуса Христа, и знаніе Его божественнаго ученія, проливая свѣтъ въ лабиринтъ человѣческихъ знаній, сообщаютъ имъ истинное направленіе къ пользѣ человѣчества.

Юноши и дѣти! При тѣхъ пособіяхъ къ знаніямъ, которыя даетъ вамъ школа, для собственнаго блага и счастія держитесь крѣпко божественнаго свѣта слова Божія, какъ основы мысли и дѣла; религія всегда признавалась твердымъ основаніемъ нравственной жизни, а въ настоящее время необходимо особенно проникнуться истинами христіанской вѣры, потому что едва ли когда нибудь болѣе, чѣмъ въ наше время, слова расходятся съ дѣломъ, такъ называемыя убѣжденія—съ жизнію,—едва ли когда нибудь, среди людей проявлялось болѣе самообольщенія, тщеславія, лицемѣрія.... Твердо вѣруйте во Христа Спасителя, принесшаго намъ съ неба этотъ свѣтъ: *се есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единаго истиннаго Бога и его же послалъ еси Іисусъ—Христа.*

Воспитатели! нашъ долгъ и священная обязанность держаться, какъ основнаго камня, тѣхъ св. истинъ, которыя проповѣдуются въ словѣ Божіемъ, и на нихъ построять образованіе; и только

при этомъ условіи мы можемъ удержать воспитываемыхъ нами отъ тѣхъ крайностей, которыми въ наше время къ несчастію такъ богата среда общественная, и дать имъ стать твердою ногой на началахъ правды и истины, безъ которыхъ не мыслимъ миръ въ обществѣ, не возможно расширеніе сферы знаній и матеріальное процвѣтаніе.

Постараемся же, чтобы въ сферѣ умственно-нравственнаго развитія дѣтей, какъ будущихъ дѣятелей въ обществѣ, взаимно-дружно дѣйствовали на основахъ христіанскихъ началъ и школа и семья, какъ два неразрывные фактора, — семья, какъ болѣе воспитывающее, — школа, какъ болѣе образовательное, развивающее начало.

Священникъ **Андрей Свѣтлаковъ**.

Византія и Византійцы.

Съ легкой руки Монтескьё и Гиббона, на Западѣ названіе „византійцы", „византизмъ" сдѣлалось почти браннымъ словомъ, синонимомъ умственной пустоты, государственнаго застоя, испорченности и всевозможныхъ пороковъ. Казалось бы, въ послѣднее время, послѣ трудовъ Финлея, француза Рамбо, нѣмцевъ Краузе, Гертцберга и греческихъ учоныхъ, особенно послѣ превосходныхъ изданій знатока и неутомимаго изслѣдователя средневѣковой Греціи Константина Саѳы (Salhas: Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, Ελληνικὰ Ανέκδοτα и др.), Папарригопулы (автора многотомной исторіи эллинскаго народа) и другихъ—казалось бы, старый предразсудокъ долженъ былъ уступить мѣсто болѣе основательному и безпристрастному взгляду на дѣло, но предразсудокъ все еще остается. Давно уже онъ перешолъ и къ намъ, и до такой степени прочно держится, что постоянно высказывается не только въ нашей журнальной прессѣ, но даже въ школьныхъ учебникахъ (напр. въ книжкахъ по словесности г. Стоюнина) [1]. Конечно, намъ всего менѣе

[1]) Недавно въ одномъ большомъ русскомъ журналѣ сильно достается проф. Профирьеву за то, что онъ въ новомъ изданіи своей «Исторіи русской словесности» (1879 г.) высоко ставитъ византійскую образованность и позволяетъ себѣ думать, что древне-русскіе переводы греческихъ научныхъ сочиненій «для большинства были слишкомъ высоки и неудобовразумительны». Порицая г. Порфирьева за такую ересь, авторъ отъ себя говоритъ слѣдующее: «Византія въ сущности была раззолоченнимъ гробомъ, въ которомъ лежали останки греческой цивилизаціи, какъ мумія, не имѣя почти никакого вліянія на умственную и общественную жизнь». Такой взглядъ, къ сожалѣнію, у насъ господствующій. См. «Дѣло» 1879 г. № 11 (статья Шашкова).

было бы простительно судить и осуждать Византію съ чужого голоса: съ ея прошлымъ мы еще такъ близко связаны даже въ теперешнемъ строѣ нашей жизни, — не говоря уже о допетровской Руси,—что превратныя понятія объ этомъ прошломъ во многихъ отношеніяхъ крайне и крайне неудобны, но предразсудки не такъ легко „изживаются", тѣмъ болѣе, когда ихъ такъ хорошо можно подставлять подъ нѣкоторыя излюбленныя теоріи. А пора бы и намъ смотрѣть на дѣло иначе...

Въ виду этого, беремъ на себя смѣлость сказать нѣсколько словъ по поводу небольшой книжки: „Περὶ Βυζαντινῶν", извѣстнаго греческаго писателя и переводчика Шекспира на новогреческій языкъ, г. Димитрія Викелы. Она обратила на себя вниманіе на Западѣ и недавно появилась въ англійскомъ, французскомъ и нѣмецкомъ переводахъ [1]),—послѣднія два даже съ особыми спеціальными примѣчаніями и вступительными статьями такихъ знатоковъ византійской исторіи, какъ Альфредъ Рамбо и Вагнеръ [2]). Авторъ ставитъ своей задачей въ сжатомъ историческомъ очеркѣ показать, насколько предъ судомъ исторіи неповинна Византія въ приписываемыхъ ей недостаткахъ, или вѣрнѣе—насколько извинительны ея недостатки въ виду особыхъ условій ея историческаго положенія и въ виду тѣхъ великихъ благодѣяній, которыя она оказала европейской культурѣ. Въ сочиненіи замѣтны панегирическіе оттѣнки, но въ общемъ авторъ довольно безпристрастенъ и остороженъ въ своихъ сужденіяхъ.

Исторія Византіи, разсуждаетъ авторъ, производитъ въ высшей степени грустное впечатлѣніе. Въ теченіе 1058 лѣтъ (отъ Аркадія до Константина XI: 395—1453 г.) ею управляли восемдесятъ государей, изъ нихъ почти половина были насильственно удаляемы съ престола: мечь, ядъ, самая черная измѣна и заговоры, какъ страшныя фуріи-мстительницы, постоянно появлялись подлѣ трона наслѣдниковъ Константина Великаго и производили ужасныя, отвра-

---

[1]) Въ нѣмецкомъ переводѣ она появилась съ такимъ заглавіемъ: Die Griechen des Mittelalters und ihr Einfluss auf die europ. Cultur, übers. W. Wagner. 1878.

[2]) См. также лестный отзывъ объ этой книгѣ въ Historische Zeitschrift Sibel'я, 1880 года, вып. I, стр. 182—184.

тительныя сцены убійствъ, безчеловѣчія и насилій всякаго рода. Однако по этимъ сценамъ, какъ справедливо замѣчаетъ г. Викела, еще невозможно судить о Византіи и византійцахъ: исторія многихъ другихъ государствъ не менѣе богата подобными же сценами (напр. то, что продѣлывалось „набожными“ латинянами, когда былъ взятъ ими Константинополь, во время крестовыхъ походовъ—можетъ быть, нисколько не уступаетъ варварству и безчеловѣчію при дворахъ нѣкоторыхъ византійскихъ государей, но крестоносные воины Запада не считали же себя и дѣйствительно не были варварами). Каковы бы ни были византійскіе государи, тѣмъ не менѣе никакъ нельзя отказать имъ въ неуклонномъ преслѣдованіи одной задачи— въ стремленіи установить прочное государственное устройство даже въ такое время, когда его существованіе было уже окончательно надломлено. Притомъ далеко не всѣ византійскіе государи были личности слабыя, испорченныя и неспособныя управлять такимъ разнохарактернымъ, политически шаткимъ внутри и постоянно угрожаемымъ отвнѣ государствомъ, какимъ была Византія. Напротивъ въ ихъ длинномъ царственномъ поколѣніи почти въ каждомъ вѣкѣ можно указать не мало лицъ даровитыхъ, энергическихъ, дѣлавшихъ честь своему народу и своей странѣ и оказавшихъ великія услуги не только византійскому государству, но отчасти, можетъ быть, и общеевропейской цивилизаціи: Юстиніанъ (въ VI в.), Ираклій и Константинъ Погонатъ (VII в.), Левъ Исаврянинъ (VIII в.), Василій Македонянинъ (IX в.) и многочисленные окружавшіе ихъ дѣятели и сотрудники въ разныхъ областяхъ государственной, церковной и общественной жизни. Нужно также имѣть въ виду, что византійское государство до такой степени было сдавлено наплывомъ разноплеменныхъ варварскихъ элементовъ, что не удивительно, если эти „некультурные“ элементы оставляли свои слѣды на цѣломъ организмѣ государства и пробивались съ своимъ вліяніемъ даже до самаго трона византійскихъ государей. Аналогія съ Западомъ, съ Римомъ, постепенно вводившимъ въ свою культурную жизнь дикія племена западной Европы и постоянно остававшимся на высотѣ своего культурно-историческаго призванія по отношенію къ этимъ народамъ, — ничего не говоритъ противъ Византіи: на За-

падѣ и племена и условія ихъ столкновенія съ Римомъ были совсѣмъ иного рода...

Въ самомъ дѣлѣ нельзя не удивляться Византіи и нельзя не признать за ней великихъ историческихъ заслугъ даже для западной Европы, если обратить вниманіе на то, сколько пришлось Византіи вынести на своихъ плечахъ вторженій, нашествій, войнъ съ дикими ордами варваровъ, тѣснившихъ ее отовсюду—съ востока, сѣвера, запада и юга! Сначала появляются дикія полчища готѳовъ: Византія борется и отстаиваетъ противъ нихъ культуру и просвѣщеніе не только на востокѣ, но и на западѣ—въ Италіи, полагая здѣсь первое основаніе дальнѣйшему своему культурному вліянію на западъ. За готѳами почти безъ перерыву слѣдуютъ гунны, за ними — авары, которые, будучи оттѣснены разъ, вскорѣ снова появляются и въ союзничествѣ съ персами доходятъ до самыхъ стѣнъ Константинополя, за ними — различныя славянскія племена (съ VI в.) до такой степени прочно укрѣплявшіяся во внутреннихъ областяхъ византійскаго государства, что до настоящаго времени въ потомкахъ средневѣковыхъ грековъ еще не изгладились слѣды прежняго славянскаго вліянія и въ ихъ крови остаются капли славянской крови, по сознанію самихъ грековъ, а въ ихъ новогреческомъ (народномъ) языкѣ большая примѣсь славянизмовъ. Нужно ли говорить о печенѣгахъ, куманахъ, хазарахъ и другихъ варварскихъ племенахъ, постоянно угрожавшихъ сѣвернымъ границамъ византійской имперіи? Но гораздо болѣе опасные враги постоянно угрожали Византіи съ востока — персы. Если дикія полчища варваровъ были страшны своими массами, перевѣсомъ грубой матеріальной силы и неудержимой страстью къ грабежамъ и вторженіямъ, то персы были противники иного рода, какъ народъ историческій, имѣвшій своеобразную культуру и религію, существенно враждебныя христіанской культурѣ. Страшныя войны происходили между греками и персами—войны до истощенія обѣихъ сторонъ, но онѣ еще не закончились, какъ появляются новые, болѣе страшные враги Византіи и всего христіанскаго міра—арабы, предвѣстники турокъ. „За Персами слѣдуютъ арабы, за арабами — турки,—говоритъ авторъ указанной книжки,—но тѣ и другіе отъ

начала до конца были руководимы однимъ и тѣмъ же стремленіемъ, одушевлены одною страстью—непримиримой религіозной ненавистью, враждой къ христіанству, стремились къ тому, чтобы стереть съ лица земли христіанскую державу (Византію), преграждавшую имъ путь къ дальнѣйшему движенію на западъ. И дѣйствительно, благодаря этой преградѣ христіанскій западъ не подвергся гоненію и истребленію персидскими огнепоклонниками, избавленъ былъ и отъ преобладающаго господства корана и могъ достигнуть полной возмужалости, чтобы наконецъ побѣдой при Лепантѣ и героическимъ мужествомъ Собіесскаго отбросить назадъ турокъ, завоевавшихъ Константинополь и старавшихся пробиться далѣе, къ западу. Но къ сожалѣнію,—съ грустью замѣчаетъ онъ,—въ несчастной катастрофѣ византійскаго государства больше всего повинны именно народы запада. Правда, окончательный ударъ нанесенъ былъ магометанами, но ударъ потому только и сдѣлался смертельнымъ, что падалъ на крайне слабое и обезсиленное тѣло, а виной этого обезсиленія и ослабленія послужили крестовые походы". Не просто обѣдненіе или разореніе имперіи, но именно подрывъ въ корнѣ, въ источникахъ ея промышленнаго и экономическаго благосостоянія былъ главнѣйшимъ гибельнымъ послѣдствіемъ крестовыхъ походовъ для Византіи.

Византія не только въ теченіе цѣлыхъ столѣтій сдерживала дикія полчища варваровъ, но и просвѣщала ихъ свѣтомъ Евангелія, давала имъ первыя начала благоустроенной культурной жизни... Славянскія племена — живое свидѣтельство просвѣтительной миссіи Византіи, восточное православіе, сохраненное ею — великій всемірно-историческій фактъ ея религіознаго, умственнаго, культурнаго развитія. Значитъ, ея основы, ея внутренніе устои не были такъ шатки, такъ гнилы и непрочны, какъ можно судить по темнымъ и кровавымъ страницамъ ея внѣшней исторіи.

Но противъ этихъ-то „внутреннихъ устоевъ" главнымъ образомъ и направляются тѣ возраженія, которыми питается излюбленная у насъ теорія тлетворности и зловредности „византизма".

Говорятъ, какъ государство, Византія въ себѣ самой, въ своей внутренней организаціи заключала уже зародыши неизбѣжнаго упадка

и разложенія: „въ ней народъ не существовалъ, т. е. не имѣлъ никакого политическаго значенія, — царскій тронъ на одной сторонѣ и патріархатъ на другой — вотъ краеугольные камни въ ея государственномъ зданіи". Въ такомъ взглядѣ уже сильно звучитъ нотка предубѣжденія и предзанятости. Нельзя судить о Византіи по современнымъ теоріямъ о „лучшемъ государственномъ устройствѣ", нельзя судить объ ней по сравненіи съ передовыми государствами теперешней Европы, медленно, но безъ перерыву двигавшимися впередъ въ выработкѣ лучшихъ формъ общественной и политической жизни. Укажемъ факты. Власть византійскихъ государей не была безграничной, допускавшей одинъ лишь свой личный, ничѣмъ несдерживаемый произволъ: церковь съ своимъ огромнымъ вліяніемъ, сенатъ и главное — сила закона „права" служили могучимъ и „большею частію непреоборимымъ оплотомъ" противъ всякаго личнаго произвола. Съ другой стороны исторія династическихъ переворотовъ, которыхъ было такъ много въ Византіи и въ которыхъ почти всегда принималъ участіе народъ, также показываетъ, что и народъ зналъ о своемъ существованіи и что въ нужную минуту умѣлъ заявлять свою силу, свое политическое значеніе. Кромѣ того въ Византіи существовали учрежденія, въ которыхъ народъ принималъ горячее участіе, могъ открыто и свободно высказывать свои чувства, свои симпатіи и антипатіи и даже вліять на дѣла государственныя. Таковъ знаменитый византійскій ипподромъ, своего рода римскій форумъ. По словамъ одного историка, „на ипподромѣ византійскій народъ провозглашалъ и низлагалъ своихъ царей, награждалъ заслуги и каралъ виновныхъ, праздновалъ побѣды надъ врагами" (Альфредъ Рамбо).

Какъ центральная правительственная власть въ византійской имперіи не была безусловной и безграничной, такъ и власть церкви въ отношеніи къ обществу и государству не имѣла подавляющаго значенія: „ни патріархи не были слѣпымъ орудіемъ царей, ни цари — слугами патріарховъ", напротивъ — исторія представляетъ не мало примѣровъ взаимной борьбы этихъ двухъ силъ за ихъ свободное и независимое существованіе и — что важнѣе — можно прямо указать слѣды постепенно и неуклонно развивавшейся

мысли о необходимости установить такія отношенія между церковью и государствомъ, какія намѣчаются знаменитымъ изрѣченіемъ нашего времени: свободная церковь въ свободномъ государствѣ. „Государь,—говорилъ Ѳеодоръ Студитъ царю,—тебѣ ввѣрена цѣлость государства и воинства, заботься объ этомъ, а церковь предоставь ея пастырямъ и учителямъ!“

Что касается развитія монашества въ Византіи и его преобладанія, то и въ этомъ, по мнѣнію г. Викела, не было ничего ужасающаго, ничего такого, что угрожало опасностью государству (какъ принято утверждать поверхностно судящими о Византіи). Преобладаніе церковнаго элемента въ Византіи, носителемъ котораго являлось монашество, кромѣ многаго другаго, объясняется политическими причинами. Византія была мѣстомъ, гдѣ происходила борьба съ язычествомъ, съ еретиками, съ папствомъ; но все это—и язычество, и еретики, и папство были врагами не только церкви, но и государства, они угрожали не только церковному миру и единенію, но вмѣстѣ—цѣлости и даже независимости государства. Вопросы церковные здѣсь пріобрѣтали прямое политическое значеніе и неизбѣжно усиливали вліяніе и значеніе церковнаго элемента въ государственной жизни. Независимо отъ этого, не странно ли въ усиленіи монашества въ Византіи видѣть одну изъ главныхъ причинъ ея внутренней слабости, преждевременнаго старчества и въ концѣ концовъ — паденія? Развѣ „средневѣковое“ государство мыслимо было безъ широкаго развитія аскетическихъ идеаловъ и власти монастыря во всѣхъ слояхъ государственной, общественной и семейной жизни? Монастырь, въ лицѣ своихъ великихъ самоотверженныхъ тружениковъ: миссіонеровъ-проповѣдниковъ и колонизаторовъ, народныхъ учителей, служителей церкви, полагалъ первыя основы культурной жизни, превращалъ пустыни и непроходимыя дебри въ цвѣтущіе города и села, изобрѣталъ азбуку для „варварскихъ языковъ“, давалъ книгу, заводилъ школы и въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ твердо держалъ въ своихъ рукахъ знамя передовой научной и общественной мысли [1]). Такъ было на западѣ въ средніе вѣка,

[1]) Знаемъ, что съ такимъ аргументомъ не согласятся противники византизма и монашества: въ среднихъ вѣкахъ они видятъ одинъ «мракъ и варварство», а

такъ было въ „средневѣковой“ Византіи. Замѣтимъ еще, что западное монашество въ средніе вѣка было несравненно многочисленнѣе византійскаго, гораздо сильнѣе и—если угодно—„нетерпимѣе“ и богаче „темными“ сторонами. Да будетъ позволено намъ по этому поводу привести одинъ фактъ изъ церковной исторіи запада. Вѣроятно немногіе изъ русскихъ читателей знаютъ, что въ самомъ отдаленномъ уголкѣ запада, тамъ, гдѣ нѣкогда по взгляду древнихъ находились таинственныя „острова блаженныхъ“, гдѣ процвѣталъ „вѣчно зеленый Эринъ“ (Eirin, Erin), а теперь лежитъ несчастная изголодавшаяся, бѣдная Ирландія, тамъ — въ этомъ уголкѣ раньше, чѣмъ гдѣ нибудь на западѣ, и при томъ не безъ вліянія грековъ, образовалась одна изъ многочисленныхъ „монашескихъ республикъ“. Монастырей къ 600 году насчитывалось въ Ирландіи „болѣе тысячи“! Съ VII до X—XI в. Ирландія была самой просвѣщенной страной, ирландскіе монахи съ ихъ страстью къ путешествіямъ и миссіонерству явились просвѣтителями и колонизаторами запада, устроителями школъ и монастырей (въ Италіи и Германіи) и изъ ихъ учениковъ вышли ближайшіе сотрудники Карла Великаго, „перваго европейскаго реформатора“, представителя „перваго возрожденія“ Европы [1]). Что же, неужели эти многочисленныя полчища братій „западной Ѳиваиды“, какъ называли Ирландію, эти „чины святыхъ“ Ирландіи, по выраженію одного памятника [2]), были повинны въ ея позднѣйшей несчастной судьбѣ? И монашество византійское, въ его постепенномъ усиленіи и, какъ обыкновенно говорятъ, „съ его отвлеченной догматикой, страстью къ теологическимъ спорамъ и презрѣніемъ къ міру“, если и могло являться „опаснымъ для государства“, то не прежде какъ само государство, по причинамъ совершенно независящимъ отъ мо-

виновниками мрака и варварства считаютъ монашество. Но исторія развитія мысли, знанія и общественныхъ идеаловъ давно уже осудила подобное «презрительное» отношеніе къ среднимъ вѣкамъ.

[1]) Ozanam, Etudes germaniques, tom. II; Montalembert, Les Moines d'Occident, tom. II; Ebrard, Die Iroschottische Missionskirche des 6, 7 und 8 jahrh., 1873, стр. 185 и др.

[2]) См. Todd, St. Patrik Apostle of Ireland, Dublin, 1864, стр. 88 и сл.

нашества, оказывалось несостоятельнымъ и до такой степени расшатаннымъ, что и лучшимъ и худшимъ людямъ ничего не оставалось, какъ бросать все, идти въ монастырь и взывать о грѣховности міра и удаленіи изъ него. Но при чемъ же тутъ монашество? Обвинять кого бы то ни было легко, гораздо легче, чѣмъ быть справедливымъ. А справедливость требуетъ сказать, что мнимоопасное преобладаніе монашества въ Византіи, не смотря на указанныя внутреннія и внѣшнія бѣдствія, нисколько не мѣшало этому государству въ цвѣтущую пору его жизни, т. е. въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ, быть однимъ изъ самыхъ богатыхъ и просвѣщенныхъ. Богатства Византіи, ея торговля, промышленность и искусства приводили въ изумленіе иноземцевъ и пробуждали зависть. Еврей Іеронимъ Тудельскій, побывавшій въ Испаніи, Франціи и Италіи, посѣтившій и многіе города Греціи, въ 1170 году прибылъ въ Константинополь и въ такихъ словахъ передаетъ свои наблюденія: „неисчислимыя богатства, стекающіяся со всего свѣта въ этотъ городъ, превышаютъ силу воображенія, превосходя богатства всего міра. Въ храмѣ св. Софіи несчетное число золотыхъ и серебряныхъ колоннъ, въ царскихъ палатахъ такое собраніе сокровищъ и драгоцѣнностей, что ему и цѣны нѣтъ. Городскіе жители—народъ богатый, ходятъ въ шелку и золотѣ и, разъѣзжая на коняхъ, кажутся князьями. Страна богата хлѣбомъ, мясомъ, виномъ и всякой живностью и (заканчиваетъ свой отчетъ ученый еврей, хорошо понимавшій въ вопросахъ „богатства“) нигдѣ нѣтъ такихъ богачей, какъ здѣсь“. Припомнимъ также, съ какимъ изумленіемъ по сказаніямъ лѣтописей взирали наши предки на богатства Византіи... Когда латиняне взяли Константинополь и наложили руки на его сокровища, то добыча была такъ велика, что, по словамъ Вильгардуина, ее нельзя было исчислить: груды золота и серебра, драгоцѣнные камни, золотые и серебряные сосуды, шолковыя ткани и мѣха и всякія другія сокровища возможныя на землѣ... Въ XII вѣкѣ ежегодные доходы византійской государственной казны достигали цифры—двадцать пять милліоновъ фунтовъ стерлинговъ или, по теперешней цѣнности, въ пять разъ большей, *сто двадцать пять милліоновъ*, тогда какъ доходы напр.

Англіи, самаго богатаго изъ современныхъ европейскихъ государствъ, въ 1873 г. были только 77 милліоновъ въ годъ.

Своими богатствами Византія была обязана необыкновенно предпріимчивой торговой и промышленной дѣятельности. Имѣя обширный торговый флотъ, ходившій по всѣмъ морямъ, византійцы до эпохи крестовыхъ походовъ, подорвавшихъ ихъ силу, были первыми въ свѣтѣ моряками, купцами и фабрикантами. Почти нѣтъ ни одной отрасли ремеслъ и искусствъ, въ которой византійцы не были бы первыми наставниками и руководителями для другихъ народовъ и для тѣхъ же гордыхъ своей самобытной культурой западно-европейцевъ; западная живопись, архитектура, разнообразныя техническія знанія и ремесла по своему началу большей частію указываютъ на Византію; даже органъ, сдѣлавшійся однимъ изъ характерныхъ отличій западнаго богослуженія,—изобрѣтеніе византійцевъ!

Дѣйствительно ли наука и литература Византіи были только „переживаніемъ старыхъ традицій" и „мертвой схоластикой", какъ намъ твердятъ постоянно? Прежде, чѣмъ отвѣчать на этотъ вопросъ, хотѣлось бы посовѣтовать, особенно русскимъ „недоброжелателямъ" византійской литературы, *съ меньшей рѣшимостью говорить объ ней, такъ какъ она для нихъ во многихъ отношеніяхъ—книга за семью печатями*, а то, что они повторяли и повторяютъ какъ „рѣшенное" (въ родѣ напр. выписки изъ Бернгарди, красующейся въ книгѣ г. Галахова), оспаривается уже самими нѣмцами. Если бы Византія въ исторіи европейской науки не внесла ни одного факта, кромѣ самостоятельной и глубокой разработки богословія и права, то и этого было бы вполнѣ достаточно, чтобы сохранить за ней мѣсто въ ряду передовыхъ культурныхъ странъ Европы. Нельзя не замѣтить также, что хотя западъ шолъ повидимому своимъ путемъ въ развитіи богословской мысли и выработывалъ свои системы, но даже и въ этомъ отношеніи, въ отношеніи богословія онъ многимъ обязанъ Византіи. Какъ въ древне-христіанскомъ періодѣ, о которомъ конечно нечего и говорить, такъ и въ средніе вѣка западные церковные писатели очень часто оказывались въ прямой зависимости отъ византійскихъ, иногда только раскрывали и развивали ихъ мысли и напр. та прославленная

средневѣковая мистика запада (съ XII в.), которую нѣкоторые считаютъ реакціей противъ схоластики и первымъ признакомъ вѣянія идей возрожденія въ области богословской и философской мысли,— по началу была *несомнѣнно византійскимъ продуктомъ*, пересаженнымъ на итальянскую и вообще на западную почву. А сколько великихъ людей дала западу эта мистика, отъ Іоахима де Флорисъ (XII в.) съ его пресловутымъ „Вѣчнымъ Евангеліемъ“ до Данте и нѣмецкихъ мистиковъ!... Можетъ быть гораздо справедливѣе было бы спросить, что же давалъ средне-вѣковой культурный западъ Византіи, въ замѣнъ тѣхъ разнообразныхъ пріобрѣтеній, какія получалъ отъ нея? Но у насъ такой вопросъ еще не поставленъ и конечно не будетъ поставленъ до тѣхъ поръ, пока мы не узнаемъ Византіи ближе. Для насъ это — дѣло далекаго будущаго, если только какой нибудь нѣмецъ своей „всемогущей ученостью“ теперь же не обратитъ насъ на „путь правый“, тѣмъ болѣе что нѣмцы въ послѣднее время съ особеннымъ рвеніемъ начали работать надъ византійской стариной — *въ направленіи совершенно новомъ*. Къ сожалѣнію, мы привыкли только повторять зады...

Не одно богословіе и византійское право съ его великими кодексами и высшими юридическими школами, по образцу которыхъ устроивались знаменитые въ средніе вѣка итальянскіе юридическіе факультеты, вносили имя византійцевъ въ исторію европейской науки: „общіе біографическіе словари переполнены именами византійскихъ грамматиковъ, географовъ, врачей, составителей произведеній всякаго рода по физикѣ, астрономіи, музыкѣ и по разнымъ другимъ отраслямъ знанія“. Имена конечно еще немногое говорятъ, и можно согласиться, что упреки въ неумѣньи сдѣлать какія нибудь существенныя изслѣдованія и открытія по части опытныхъ наукъ по отношенію къ византійскимъ ученымъ имѣютъ свои основанія, но не надобно забывать, что рѣчь идетъ всетаки о среднихъ вѣкахъ, о средневѣковыхъ ученыхъ; развѣ на Западѣ не то же самое было въ вѣка господства средневѣковаго міровоззрѣнія съ его идеалами, отрѣшенными отъ всего земнаго? Требовать отъ византійскихъ ученыхъ чего нибудь большаго по части „знаній“—невозможно. Гораздо важнѣе другой фактъ, мало по-

X—два ученыхъ царя Левъ мудрый и Константинъ Порфирородный, въ XI—Свида, авторъ знаменитаго словаря, и историкъ Кедринъ, въ XII—ученый епископъ Евстафій ѳессалоникійскій и знаменитая Анна Комненъ и т. д. А сколько именъ менѣе извѣстныхъ, сколько произведеній анонимныхъ, забытыхъ и только въ послѣднее время появляющихся на свѣтъ, благодаря трудамъ такихъ ученыхъ, какъ Саѳа! Большинство этихъ писателей конечно лица духовныя, ихъ произведенія принадлежатъ церковной литературѣ, но стоитъ посмотрѣть напр. на греческую гимнографію, чтобы видѣть, что и духовные писатели Византіи были люди классически образованные, воспитавшіеся на античныхъ образцахъ и умѣвшіе сочетать глубокое религіозно-поэтическое чувство съ гармоніей античнаго ритма [1]). Притомъ византійская литература еще такъ мало разработана даже въ самыхъ главныхъ ея представителяхъ, что рѣшительно невозможно произносить надъ ней окончательный приговоръ. Одно обстоятельство съ недавняго времени начинаетъ обращать на себя вниманіе: оказывается, что многое, прежде считавшееся исключительной собственностью западной литературы, имѣетъ связи съ византійской, прошло чрезъ руки византійцевъ...

Въ предложенномъ очеркѣ имѣлось въ виду указать нѣкоторые болѣе важные пункты, внимательное изслѣдованіе которыхъ, по нашему мнѣнію, доказало бы всю шаткость и недостаточность обычныхъ у насъ взглядовъ на Византію. Повторяемъ то, что сказали въ началѣ. Русскимъ болѣе, чѣмъ кому либо, нужно знать Византію. Византійское вліяніе въ нашей прошлой исторической жизни—въ церкви, въ государствѣ, въ обществѣ—было огромное, между тѣмъ до сихъ поръ оно представляется намъ почти исключительно съ однѣхъ мрачныхъ сторонъ. Не ошибаемся ли мы? Не преувеличиваемъ ли виновность Византіи по отношенію къ намъ? Въ самомъ дѣлѣ русская жизнь домонгольскаго періода, не смотря на то, что въ это именно время греки сильнѣе всего могли вліять

---

[1]) См. въ послѣднемъ изданіи Саѳы, Ἱστορικὸν δοκιμίον περὶ τοῦ Θεάτρου καὶ τῆς Μουσικῆς τῶν Βυζαντινῶν, Paris, 1879.

на насъ, является въ радужномъ (сравнительно) освѣщеніи, съ свѣтлыми надеждами на счастливое культурно-историческое будущее, но почему же эта же самая жизнь послѣ монголовъ, въ XV—XVI в., когда византійское вліяніе было менѣе сильно, чѣмъ прежде,—рисуется въ такомъ мрачномъ свѣтѣ „византизма?“ Греки ли виноваты въ этомъ? И не странно ли, въ то самое время, какъ византійцы на Западѣ стояли въ первыхъ рядахъ дѣятелей возрожденія, стояли подлѣ Петрарки, Боккачіо, Медичисовъ, подлѣ Льва X, у насъ ихъ вліяніе приносило только „мракъ“, подавленность мысли, вражду къ наукѣ и знанію?... Самостоятельное, вполнѣ свободное и безпристрастное изученіе Византіи и „византизма“ одно можетъ освѣтить эти вопросы, далеко не лишніе для вѣрнаго пониманія нашего историческаго прошлаго. Время такого изученія повидимому недалеко, потому что и у насъ появляются наконецъ ученые, серьезно занятые византійской стариной: ихъ труды послужатъ лучшимъ орудіемъ для борьбы противъ устарѣлыхъ взглядовъ и предразсудковъ.

А. П—въ.

а въ явленіяхъ родовыхъ должна заключаться задача археолога. Частное явленіе въ области археологіи вообще поддается наблюденію и описанію гораздо легче, чѣмъ опредѣленіе въ отдѣльныхъ явленіяхъ ихъ общихъ родовыхъ признаковъ, но за то оно и не имѣетъ само по себѣ существенно важнаго значенія для характеристики общаго быта въ данное время; важность получитъ оно только тогда, когда указаны будутъ въ немъ общіе родовые признаки и когда слѣдовательно оно будетъ прочно установлено среди другихъ однородныхъ съ нимъ явленій; тогда только мы и можемъ сказать, что тотъ или другой памятникъ древности или цѣлая группа памятниковъ служатъ такимъ или инымъ выраженіемъ *общаго* состоянія знанія, художественнаго вкуса, быта въ данное время. Доколѣ археологія будетъ заниматься мелочами и частностями жизни, доколѣ она будетъ производить одинъ механическій анализъ явленій, не давая мѣста синтезу, дотолѣ она будетъ представлять изъ себя не самостоятельную науку, но сборникъ историческихъ фрагментовъ, которые могутъ быть утилизированы для цѣлей науки лишь въ будущемъ. Все это примѣнимо до извѣстной степени не только къ церковной археологіи, но и къ археологіи вообще, а также и къ смежнымъ съ нею отраслямъ знанія—курганозѣдѣнію, антропологіи, исторической этнографіи, географіи, палеографіи, лингвистикѣ, палеонтологіи и т. п.

Руководясь подобными воззрѣніями на задачи археологіи, я считалъ всегда болѣе цѣлесообразнымъ, въ интересахъ дѣла, обращать вниманіе не на одни конкретныя явленія, но также и на ихъ взаимное сродство и вотъ почему я избралъ для своего изслѣдованія не одинъ какой-либо памятникъ, а цѣлую группу ихъ; первое было бы, безъ сомнѣнія, гораздо легче, но это была бы, по моему убѣжденію, работа черновая; второе труднѣе, но за то гораздо цѣлесообразнѣе; первое относилось бы къ категоріи историческаго или, пожалуй, археологическаго описанія, второе лежитъ въ области *типовъ*. Отдѣльные факты, послужившіе матеріаломъ для моего изслѣдованія, почти всѣ (за исключеніемъ частныхъ базиликъ и нѣкоторыхъ другихъ предметовъ) были не разъ описаны и со стороны ихъ исторіи, и со стороны внѣшнихъ формъ; въ особенности посчастливилось въ этомъ

отношеніи *христіанскимъ* базиликамъ IV и V вѣковъ, которыя въ большинствѣ случаевъ имѣютъ въ иностранной литературѣ спеціальныя монографіи; что же касается группировки этихъ отдѣльныхъ фактовъ, то она хотя и была неоднократно предметомъ изслѣдованія иностранныхъ археологовъ, тѣмъ не менѣе далеко не можетъ сравниться съ результатами наблюденій перваго рода ни по своей полнотѣ, ни по точности и опредѣленности, которыя въ высшей степени должны быть желательны при ученомъ объясненіи и приведеніи въ какое бы то ни было единство — сыраго и разрозненнаго матеріала. Это объясняется тѣмъ, что въ первомъ случаѣ всѣ данныя для археологическаго описанія находятся на лицо и, въ крайнемъ случаѣ, требуютъ лишь повѣрки по историческимъ документамъ, во второмъ случаѣ данныя эти добываются длиннымъ путемъ сравненія существующихъ и существовавшихъ когда либо формъ одного памятника съ формами другаго и только послѣ этого является возможность *отличить* здѣсь индивидуальныя черты памятника и соединить сродныя, т. е. возстановить *типъ*; понятно, что такая работа требуетъ большаго напряженія и не малой опытности. Тѣмъ не менѣе, при всемъ сознаніи нелегкости для меня подобной задачи, я предпочелъ эту послѣднюю постановку вопроса о древнихъ базиликахъ и старался, по мѣрѣ своихъ силъ, возстановить, если не во всѣхъ деталяхъ, то по крайней мѣрѣ въ общихъ коренныхъ чертахъ типическій образъ этого рода сооруженій. Потребность обобщеній подобнаго рода, независимо отъ ихъ важнаго значенія во всякой системѣ, даетъ себя чувствовать всякому, кто имѣлъ случай останавливаться надъ вопросомъ о возможной постановкѣ археологіи, *какъ предмета преподаванія*. Предположимъ, что на основаніи личнаго наблюденія и существующихъ археологическихъ изслѣдованій мы сообщимъ новичку самыя подробныя и разнообразныя свѣдѣнія о каждомъ изъ храмовъ московскихъ, новгородскихъ и суздальскихъ въ отдѣльности. Какой получится отсюда результатъ? Познакомитъ-ли этотъ обзоръ съ общими чертами тѣхъ или другихъ храмовъ и дастъ-ли возможность, при встрѣчѣ съ новымъ, еще неизвѣстнымъ

намъ, памятникомъ храмовой архитектуры,—опредѣлить, къ какой группѣ храмовъ мы должны отнести его? Можно отвѣчать положительно, что такая постановка дѣла, равняясь работѣ Сизифа, всетаки удовлетворительнаго результата не дастъ и не положитъ болѣе или менѣе прочнаго фундамента для новыхъ археологическихъ изысканій. Наоборотъ, когда устраняя частности, для изложенія которыхъ намъ никогда не достало бы времени, по ихъ безчисленному множеству, мы будемъ отмѣчать только родовое или типическое въ этихъ храмахъ, и слѣдовательно примѣнимъ къ данному случаю пріемъ сравнительнаго изученія памятниковъ, будемъ указывать тѣ общіе признаки, съ которыми является московскій, новгородскій или суздальскій храмъ въ то или другое время, то въ состояніи будемъ понять разомъ всю совокупность ихъ, повидимому, разрозненныхъ признаковъ, указать ихъ хронологическую послѣдовательность и постепенныя перемѣны, такъ что встрѣчая еще не обслѣдованный досёлѣ археологами храмъ и примѣняя къ нему добытые путемъ отвлеченія отъ извѣстныхъ уже древнихъ храмовъ признаки, мы можемъ сказать, къ какому типу онъ принадлежитъ — есть-ли это храмъ московскій или новгородскій, къ какому времени относится его построеніе, и слѣдовательно въ этомъ заключается весьма важное удобство указанной постановки археологіи: она научитъ насъ узнавать сродное—гдѣ бы и при какихъ бы осложненіяхъ оно ни являлось, и отличать оригинальное, что досёлѣ еще не было предметомъ археологическаго наблюденія. Выходя изъ указанныхъ основаній, я пришелъ къ убѣжденію, что центръ тяжести для археологіи заключается въ явленіяхъ родовыхъ, хотя не исключаются изъ круга ея вѣдѣнія и явленія индивидуальнаго свойства, а потому и счелъ болѣе цѣлесообразнымъ, оставивъ въ сторонѣ детальную исторію каждой изъ христіанскихъ базиликъ, обратить вниманіе въ моемъ сочиненіи на общій типъ ея; и только въ нѣкоторыхъ случаяхъ, гдѣ эта детальная сторона оказывалась совершенно неразработанною въ литературѣ (напримѣръ домовыя базилики), или разработанною мало (икоси и базилики forenses), я долженъ былъ предпосылать общему выводу частное обозрѣніе памятниковъ древности. Но опредѣленіемъ типическихъ чертъ того

или другаго археологическаго явленія еще не исчерпывается всецѣло задача археологическаго изслѣдованія.

Пусть данный матеріалъ сгруппированъ на основаніи общихъ и особенныхъ признаковъ, пусть указана даже нѣкоторая послѣдовательность въ развитіи явленій извѣстнаго порядка, мы все-таки сдѣлали бы еще не все. Мы имѣемъ предъ собою существующій фактъ, или даже цѣлую группу фактовъ однородныхъ, но не знаемъ *первоначальнаго происхожденія* ихъ. То уже старая истина, что каждое явленіе имѣетъ свою причину; указать эту естественную причину — значитъ уже сообщить извѣстному явленію твердую точку опоры. Такъ напримѣръ положимъ, что намъ удалось возстановить типъ московскихъ храмовъ XIV—XVI вв. Будетъ ли наше знаніе относительно этого типа *полно*, если намъ неизвѣстно еще, откуда явился этотъ типъ? Конечно нѣтъ. А потому мы должны для полнаго объясненія названнаго сейчасъ типа обратиться къ храмамъ владиміро-суздальскимъ, которые, будучи сходны съ древнемосковскими во многихъ чертахъ, предшествовали послѣднимъ въ хронологическомъ порядкѣ и, какъ показываютъ письменные памятники древности, дѣйствительно служили для московскихъ храмовъ образцами въ отношеніи архитектурныхъ формъ. Въ свою очередь храмы владиміро-суздальскіе стоятъ въ тѣсной (быть можетъ генетической) связи съ храмами такъ называемой романской или точнѣе ломбардской архитектуры, а также съ храмами архитектуры поздне-византійской. Не предъявляя къ каждому отдѣльному изслѣдованію слишкомъ широкаго требованія — начинать ab ovo и слѣдить цѣлую исторію даннаго явленія изъ области археологіи, такъ какъ подобное послѣдовательное обозрѣніе видоизмѣненій въ развитіи этого явленія составляетъ задачу цѣльнаго курса археологіи, мы тѣмъ не менѣе считаемъ безусловно необходимымъ указывать въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ *ближайшія причины*, *ближайшіе прототипы*, *ближайшія условія*, вызвавшія то или другое явленіе къ жизни. Такъ напримѣръ недостаточно указать, что символическое изображеніе рыбы или павлина или церковные сосуды той или другой формы *были* въ употребленіи у древнихъ христіанъ; обязанность археолога состоитъ здѣсь

не только въ томъ, чтобы констатировать фактъ ихъ существованія и опредѣлить типическія формы ихъ, но еще и въ томъ, чтобы объяснить — откуда возникли эти символы и эти сосуды, какія историческія обстоятельства вызвали ихъ къ жизни и чѣмъ обусловливалась ихъ форма.

Потребность подобныхъ объясненій чувствовалась повидимому археологами всегда, но далеко не всегда удовлетворялась она надлежащимъ образомъ. По странной случайности нерѣдко любители и знатоки христіанской древности для объясненія возникновенія того или другаго церковнаго обряда или принадлежности—вдавались въ область символизма и символическое объясненіе считали иногда завершительною ступенью археологическаго знанія, предпочитая оное всѣмъ объясненіямъ инаго рода; такъ что нерѣдко археологія являлась цѣлою символическою системою, почти совершенно чуждою всякаго научнаго значенія. Подъ вліяніемъ символической тенденціи напримѣръ одежды престола трактовались, какъ прямое подражаніе плащаницѣ, въ которую было завернуто тѣло Спасителя при его положеніи во гробъ; орарь, какъ внѣшнее выраженіе ангельскихъ крыльевъ, вѣяніе рипидами — вѣяніе благодати Св. Духа, алтарь—подражаніе пещерѣ, въ которой родился Спаситель, нѣкоторыя одежды ставились въ генетическую связь съ одеждами еврейскихъ священниковъ, а иныя даже съ „мѵромъ, сходящимъ на браду Аароню“ и т. д. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что символизмъ этотъ, имѣющій свой источникъ въ образцовыхъ произведеніяхъ древнихъ и средневѣковыхъ писателей, въ высшей степени важенъ и поучителенъ; онъ можетъ имѣть мѣсто въ археологіи, но не такое, какое усвояютъ ему у насъ. Его нужно разсматривать въ данномъ случаѣ не какъ результатъ ученыхъ соображеній, а какъ продуктъ благочестиваго размышленія, которое, не претендуя на ученое раскрытіе истины, сопоставляетъ совершенно произвольно два различныя явленія, если между ними окажется хотя малѣйшая внѣшняя связь. А между тѣмъ толкователи древнехристіанской обрядности и искусства хотятъ ссылкою на этотъ символизмъ рѣшать вопросы о причинахъ и прототипахъ. Но понятно съ перваго раза, что эта ссылка означаетъ лишь нежеланіе

или неумѣнье вникнуть въ дѣло глубже. Символизмъ въ большинствѣ случаевъ не даетъ прямаго отвѣта на вопросъ о происхожденіи того или другаго археологическаго явленія; онъ *слѣдуетъ* за явленіемъ, но не вызываетъ его къ жизни. Поэтому и отвѣтовъ на поставленный вопросъ нужно искать въ другомъ источникѣ, именно отчасти въ самомъ христіанствѣ, отчасти въ условіяхъ современной и предшествовавшей наблюдаемому явленію жизни. По большей части прецеденты того или другаго археологическаго явленія заключаются въ исторіи христіанства и близки къ этому явленію даже хронологически, такъ что вся задача археолога сводится здѣсь къ тому, чтобы пріурочить данныя археологіи къ извѣстному уже общему теченію исторіи. Но не всегда такъ скоро и легко отыскивается желанная развязка. Бываетъ и такъ, что разсматриваемый предметъ археологіи стоитъ повидимому совершенно изолированно и не объясняется съ достаточною полнотою изъ условій современности: съ этимъ затрудненіемъ особенно часто приходится встрѣчаться при объясненіи предметовъ археологіи искусства. Въ такихъ случаяхъ полезно обращаться къ *отдаленному* прошедшему и здѣсь искать отвѣта на вопросъ, поставленный послѣдующею эпохою, т. е. сравнивать формы позднѣйшія съ древнѣйшими для желаемаго объясненія начала этихъ позднѣйшихъ формъ. Сравненіе это удерживаетъ свою силу даже и въ томъ случаѣ, если двѣ сравниваемыя формы встрѣчаются въ двухъ совершенно различныхъ и даже противоположныхъ культахъ, каковы напримѣръ христіанство и язычество, такъ какъ различіе вѣроисповѣдныхъ догмъ не всегда имѣетъ въ исторіи искусства рѣшающее значеніе. Пусть характеръ догмы оказываетъ нѣкоторое вліяніе на характеръ произведеній искусства, особенно искусства религіознаго; но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя опускать изъ виду и того, что есть предѣлъ для этого вліянія. Трудно съ точностію опредѣлить этотъ предѣлъ; можно утверждать лишь одно, что въ образованіи *внѣшнихъ формъ* искусства вліяніе догмы не всегда имѣетъ мѣсто, и что здѣсь нерѣдко можно встрѣчать слѣды стороннихъ вліяній. Несомнѣнно, что ни Самъ Спаситель, ни апостолы не установили никакихъ правилъ относительно церковнаго примѣненія

искусства. И вотъ, когда стала проявляться нужда въ этомъ примѣненіи, то христіане легко могли воспользоваться тѣми формами искусства, которыя были выработаны въ мірѣ до-христіанскомъ и особенно классическомъ. Совершилось это весьма просто и незамѣтно. Хотя классическое искусство ко времени появленія христіанства переживало уже періодъ упадка, тѣмъ не менѣе область его въ это время была еще весьма широка. И классическая архитектура, и живопись, и пластика, какъ свидѣтельствуютъ сохранившіеся отъ того времени доселѣ памятники, могли выставить замѣчательные образцы изящнаго. Очень естественно, что это обстоятельство не прошло безслѣдно для первоначальнаго христіанства. Христіане въ обычной жизни входили въ тѣсное соприкосновеніе съ язычниками, хорошо знакомы были съ ихъ обычаями и культурою, а потому не могли вдругъ отрѣшиться отъ тѣхъ, въ сущности невинныхъ привычекъ, которыя установлены были самою жизнію. Здѣсь такимъ образомъ произошло то же самое, что и въ области древне-христіанской науки. Древніе христіане посѣщали ораторскія школы, изучали языческую юриспруденцію, знакомились съ философіею и въ концѣ концовъ примѣняли добытыя здѣсь познанія къ христіанской наукѣ. Тому же пути слѣдовало и древне-христіанское искусство. При этомъ не нужно лишь опускать изъ вида весьма важное различіе между формою съ одной стороны и содержаніемъ съ другой. Изъ области языческаго искусства переходила въ христіанство одна лишь внѣшняя форма, въ которую влагалось особое христіанское содержаніе, а потому *объ языческомъ характерѣ* древне-христіанскаго искусства, подобно тому, какъ и объ языческомъ направленіи древне-христіанской науки, не можетъ быть рѣчи. Вотъ почему я, рѣшая безусловно важный, по моему убѣжденію, вопросъ *о происхожденіи* древне-христіанской базилики, счелъ необходимымъ сопоставить типическую форму ея съ соотвѣтствующими формами, выработанными въ до-христіанской древности и такимъ образомъ показать, насколько древне-христіанское зодчество обязано своимъ образованіемъ зодчеству до-христіанскому.

Долженъ сознаться, что первоначальныя попытки мои опредѣлить отношеніе между тѣмъ и другимъ зодчествомъ не привели

меня къ положительнымъ выводамъ. Знакомясь съ предметомъ по иностраннымъ изданіямъ и изслѣдованіямъ, я встрѣтилъ здѣсь такое огромное количество своеобразностей и противорѣчій, которое далеко превосходитъ количество ихъ авторовъ, встрѣтилъ столько неопредѣленностей, односторонности, преднамѣреннаго искаженія фактовъ, неточностей (доходящихъ до совершеннаго различія) въ рисункахъ, сбивчивости въ терминологіи, что вынесъ изъ всего этого искреннее убѣжденіе въ невозможности найти здѣсь правду. Счастливыя обстоятельства вывели меня изъ этого положенія, поставивъ лицомъ къ лицу съ тѣми памятниками, на которыхъ основывались всѣ эти разнообразныя теоріи. И вотъ, наблюдая лично эти памятники и сопоставляя ихъ съ письменными свидѣтельствами древности, я пришелъ къ тѣмъ заключеніямъ, которыя изложены въ моемъ сочиненіи. Первоначальною зачаточною формою христіанской базилики я призналъ форму домовой церкви, которая опредѣляется отчасти на основаніи свидѣтельствъ о ней древнихъ писателей, отчасти на основаніи раскопокъ въ Помпеѣ и на Палатинскомъ холмѣ въ Римѣ. Форма эта не есть форма исключительно примѣнявшаяся къ храмовымъ помѣщеніямъ въ домахъ: ее мы видимъ также и въ базиликахъ общественныхъ (forenses); въ этомъ убѣждаетъ насъ сравненіе ихъ съ базиликами христіанскими. Такимъ образомъ если смотрѣть на христіанскую базилику со стороны ея коренныхъ формъ, то она не представляетъ собою явленія совершенно новаго, явившагося вдругъ какъ бы по мановенію волшебнаго жезла, а скорѣе—комбинацію строительныхъ формъ, выработанныхъ греко-римскою практикою ко времени появленія христіанства, и лишь дальнѣйшее развитіе и осложненіе ея (имѣющее свою довольно длинную исторію) совершилось подъ вліяніемъ христіанства: я не говорю здѣсь о ея внутреннемъ устройствѣ, которое почти сполна объясняется изъ требованій христіанства, но которому я не усвоялъ существенно важнаго значенія въ общемъ планѣ моего сочиненія. Сознаю хорошо, что трудъ мой представляетъ много недостатковъ: есть въ немъ недочеты и пробѣлы, есть неточности, а можетъ быть и крупныя ошибки; многіе изъ этихъ недостатковъ, быть можетъ, зависѣли отъ моего личнаго недосмотра, но

многое, несомнѣнно, зависѣло и отъ несовершенствъ въ подготовительныхъ разслѣдованіяхъ по этому предмету, отъ скудости памятниковъ и вообще отъ трудности возстановлять на основаніи неопредѣленныхъ фрагментовъ цѣлыя законченныя формы. Я старался показать несостоятельность существующихъ доселѣ воззрѣній на первоначальное происхожденіе христіанской базилики и предложить свое посильное рѣшеніе этого вопроса,—такое рѣшеніе, которое бы не противорѣчило исторіи первоначальнаго христіанства. Надѣюсь, не будетъ поставлено мнѣ въ вину то, что я ставлю формы христіанскаго храма въ тѣсное соотношеніе съ формами, выработанными греко-римскимъ геніемъ: я твердо помнилъ при этомъ, что первоначальное христіанство отнюдь не относилось враждебно къ современной ему культурѣ, оно не отрицало ея значенія, не имѣло въ виду, въ частности, преобразовать всѣ готовыя *художественныя формы*, какъ бы онѣ ни были устойчивы и изящны; наоборотъ оно лишь облагородило эти формы, вдохнувъ въ нихъ новую жизнь, такъ что первые проблески христіанскаго искусства мы безошибочно можемъ признать продолженіемъ прежняго художественнаго тока, лишь одухотвореннаго новою силою: и это не только не унижаетъ христіанства, а наоборотъ свидѣтельствуетъ о его высокомъ универсальномъ значеніи. — На этомъ я заканчиваю мою рѣчь и предоставляю слово достоуважаемой оппозиціи.

Н. Покровскій.

25 мая 1880 г.

Болѣе краткія статьи.

---

1) Іерархи Тамбовской епархіи со времени ея основанія.

Въ 1681 году опредѣленіемъ Московскаго собора положено было открыть кромѣ существовавшихъ въ то время въ Россіи новую епархію *Тамбовскую* и мѣстомъ для епископской каѳедры назначить городъ Тамбовъ, который до этого времени въ дѣлахъ епархіальнаго управленія подчиненъ былъ Рязанскому митрополиту. Побудительною причиною къ открытію самостоятельной Тамбовской епархіи было то, что въ однихъ только городахъ Тамбовѣ и Козловѣ, съ ихъ уѣздами, предъ открытіемъ епархіи оказалось на лицо 168 приходскихъ церквей (ср. Ист. Фил. черн., пер. патр. стр. 16, пр. 32). Если предположить, что при каждой приходской церкви состояло по 2000 душъ обоего пола (въ то время приходы были многочисленны по народонаселенію), то въ двухъ городахъ — Тамбовѣ и Козловѣ, съ ихъ уѣздами, находилось христіанъ болѣе 300,000; для такого числа христіанъ необходимо нуженъ былъ епископъ, какъ для непосредственнаго надзора за духовенствомъ, такъ и за прихожанами церквей, перешедшими въ эти уѣзды изъ прежнихъ мѣстъ жительства съ своими привычками, съ своими предразсудками и вѣрованіями. Присутствіе особаго епископа тѣмъ болѣе было необходимо въ Тамбовѣ, что между христіанами много находилось необратившихся мордвы, мещеры и татаръ. Въ самомъ положеніи Московскаго собора сказано, что епископы назначаются по степенямъ—для украшенія святой церкви, для спасенія и просвѣщенія христіанъ (полн. св. зак. II т., № 898). Вслѣдствіе такого положенія собора, по именному указу съ патріаршимъ приговоромъ, состоявшимся въ ноябрѣ 1681 года, назначенъ въ Там-

бовъ первый епископъ Леонтій, бывшій игуменъ Галицкаго Авраамiева монастыря. На содержаніе епископа опредѣлены были два монастыря—Троицкій и Мамонтовъ, находившіеся въ Тамбовской провинціи, за которымъ состояло 130 дворовъ. Леонтій посвященъ въ епископы 25 марта 1682 года, а прибылъ въ Тамбовъ въ ноябрѣ 1683 года. Въ первый годъ своего епископства, находясь въ Москвѣ, преосвященный Леонтій участвовалъ въ погребеніи царя Ѳеодора Алексѣевича, скончавшагося въ апрѣлѣ упомянутаго года; въ томъ же году участвовалъ въ рукоположеніи перваго епископа Воронежскаго (нынѣ святаго) Митрофана; 25 іюня участвовалъ въ короновавіи и помазаніи на царство царевичей Іоанна и Петра Алексѣевичей, при патріархѣ Іоакимѣ. При этомъ епископѣ былъ діакономъ преображенской тамбовской церкви знаменитый ученостію Палладій Роговскій, впослѣдствіи докторъ богословія и игуменъ московскаго заиконоспасскаго училищнаго монастыря. Въ 1684 году епископъ Леонтій переведенъ на викаріатство новгородской митрополіи.

Вторымъ епископомъ тамбовскимъ былъ Питиримъ (1685—1698 г.), рукоположенный изъ архимандритовъ Вяземскаго Предтечева монастыря (въ Смоленской губ.). Въ 1690 году онъ былъ вызванъ въ Москву на соборъ, по случаю избранія патріарха, по кончинѣ патріарха Іоакима, и участвовалъ въ избраніи казанскаго митрополита Адріана на патріаршій престолъ. Памятниками архипастырской дѣятельности преосвященнаго Питирима служатъ: Трегуляевъ монастырь (близъ Тамбова), имъ основанный, гдѣ онъ имѣлъ загородный домъ; каѳедральный соборъ въ Тамбовѣ и Вознесенскій дѣвичій монастырь тамъ же. Преосвященный Питиримъ скончался въ 1698 году, 28 іюля и положенъ въ каѳедральномъ соборѣ. Благочестивые чтители его памяти доселѣ притекаютъ во множествѣ къ его гробницѣ для слушанія панихиды съ надеждою на молитвенное ходатайство святителя у престола Божія. Ходатайство его обнаружено многими чудотвореніями, которымъ здѣсь ведется особая опись и изъ которыхъ многія опубликованы въ печати.

На мѣсто преосвященнаго Питирима назначенъ былъ епископъ Игнатій, хиротонисанный въ декабрѣ 1698 года изъ архимандритовъ рязанскаго Солотчинскаго монастыря. Вскорѣ по прибытіи въ Тамбовъ, уличенный съ одной стороны въ соучастіи съ раскольниками, съ другой — въ сопротивленіи указамъ царя Петра Алексѣевича о пожертвованіи съ церквей на пользу отечества, Игнатій отлученъ былъ на Московскомъ соборѣ въ ав-

густѣ 1699 года и сосланъ въ заточеніе въ Соловецкій монастырь. Послѣ его удаленія епархія была упразднена и Тамбовъ, по епархіальному управленію, снова былъ причисленъ къ рязанской митрополіи, подъ управленіемъ которой и состоялъ до 1726 года, не смотря на то, что по гражданскому управленію Тамбовъ и Козловъ въ 1719 году причислены были къ Азовской губерніи (Ук. Пет. I. мая 29 чис. 1719 г.). Всѣ вообще доходы съ прежней Тамбовской епархіи получавшіеся, по указу 1701 года, предоставлены были рязанскому митрополиту Стефану Яворскому для его московскаго житья. Доходы эти впослѣдствіи старостами и воеводами почему-то удержаны были у Стефана Яворскаго; но въ 1711 году удержанная сумма опять была сполна ему выдана и подтверждено ему прежнее право пользоваться доходами бывшей тамбовской епархіи. Съ 1726 по 1747 годъ тамбовская епархія находилась въ вѣдѣніи Московской синодальной конторы; въ 1749 году городъ Тамбовъ съ двумя духовными правленіями, для лучшаго производства въ дѣлахъ и по близости разстоянія, причисленъ былъ къ епархіи воронежской и состоялъ подъ ея управленіемъ до новаго открытія въ немъ епископской каѳедры въ 1758 г.

По новомъ открытіи тамбовской епархіи на каѳедру епископа назначенъ былъ сюда Пахомій (Симанскій), изъ архимандритовъ переяславской епархіи. Прибывъ въ Тамбовъ въ іюнѣ 1758 года, новый епископъ все нашелъ въ жалкомъ видѣ. Архіерейскіе покои, 59 лѣтъ стоявшіе праздно, заняты были архивомъ воеводской канцеляріи. Тутъ же вскорѣ онъ увидѣлъ, что консисторія, преобразованная изъ духовнаго правленія, не имѣла нужныхъ законовъ для руководства въ рѣшеніи дѣлъ. Духовенство, по невѣжеству, не знало своего долга; замѣтенъ былъ безпорядокъ въ распредѣленіи приходовъ. Содержаніе архіерейскаго дома не было еще опредѣлено. Поэтому много трудовъ предстояло преосвященному Пахомію, чтобы привести епархію въ надлежащій порядокъ. Такъ какъ по другимъ епархіямъ заведены были семинаріи, то и еп. Пахомій помышлялъ объ образованіи духовнаго юношества своей паствы; съ этою цѣлію онъ дѣятельно готовилъ матеріалы и средства на постройку семинаріи. Каждогодно собиралось на семинарію съ духовенства по копѣйкѣ съ двора, и въ 1764 году суммы было накоплено 1984 рубля. Изъ трегуляевскихъ дачъ привезено 1000 брусьевъ лѣсу; приготовлено было множество тесу; все это впрочемъ растрачено послѣ. Между тѣмъ въ славяно-греко-латинской академіи въ Москвѣ воспитывалось двое молодыхъ людей съ выдачею жалованья по 25 руб. въ годъ

каждому, чтобы чрезъ нихъ положить начало просвѣщенію въ духовенствѣ... Въ 1766 году Св. Синодъ, за многія неблагопріятныя явленія въ епархіальномъ управленіи еп. Пахомія, нашелъ нужнымъ удалить его изъ Тамбова въ Устюгъ; но и отсюда менѣе чѣмъ черезъ годъ Пахомій былъ посланъ на покой въ одинъ изъ московскихъ монастырей, гдѣ и умеръ.

Преемникомъ Пахомія былъ Ѳеодосій (Полосницкій) съ 1766—1786 г., урожденецъ казанской епархіи. Сначала онъ былъ рукоположенъ на устюжскую каѳедру въ ноябрѣ 1761 года изъ архимандритовъ Святогорскаго монастыря псковской епархіи. По прибытіи въ Тамбовъ, преосвященный Ѳеодосій принятъ былъ здѣсь неблагосклонно, и въ теченіе 20 лѣтъ своего архипастырскаго служенія терпѣлъ здѣсь одни огорченія, при кротости и незлобіи своего сердца. Вслѣдствіе клеветъ и наговоровъ на преосвящ. Ѳеодосія со стороны недостойныхъ членовъ духовенства и гражданскихъ чиновниковъ, онъ отданъ былъ подъ судъ воронежскаго епископа и другихъ членовъ нарочно составленной для этого коммиссіи. Слѣдственное дѣло, въ которомъ явно выступала правая сторона еп. Ѳеодосія, представлено было Императрицѣ Екатеринѣ II, которая 14 февраля 1773 года собственноручно изволила начертать на докладѣ слѣдующее: «Преосвященнаго Ѳеодосія въ несходственныхъ при разборѣ церковниковъ поступкахъ, равно и другихъ по тому дѣлу прилучившихся, прощаемъ». Преосвящ. Ѳеодосій послѣ этого возвратился въ Тамбовъ и снова вступилъ въ управленіе епархіею, проживъ въ Воронежѣ подъ судомъ около 2½ лѣтъ.

Вскорѣ управленіе преосв. Ѳеодосія паствою снова было возмущено и обезпокоено нашествіемъ Пугачева на тамбовскіе предѣлы, который требовалъ, чтобы духовенство встрѣчало его съ колокольнымъ звономъ, какъ царя. По укрощеніи пугачевскаго мятежа, еп. Ѳеодосій снова занялся пополненіемъ церковнаго клира, озабоченный въ тоже время постройкою храмовъ и поправкою монастырскихъ зданій. Недостатокъ духовенства, по его ходатайству, восполненъ переведеніемъ нѣсколькихъ священно-церковнослужителей изъ епархій рязанской и крутицкой. Далѣе, устроеніе обителей, умноженіе и обновленіе приходскихъ храмовъ — все это несомнѣнно свидѣтельствуетъ о постепенномъ благоустроеніи епархіи подъ управленіемъ епископа Ѳеодосія. Но умственнаго и нравственнаго состоянія духовенства онъ не могъ подвинуть впередъ за неимѣніемъ къ тому средствъ. Къ концу своего служенія паствѣ тамбовской преосвященный Ѳеодосій утѣшенъ былъ

надеждою на искорененіе зла, котораго не въ силахъ былъ отвратить. 1779 годъ достопамятенъ не только для него, но вообще для всей епархіи. 15 декабря этого года открыто тамбовское намѣстничество, вмѣсто воеводства, т. е. Тамбовъ былъ сдѣланъ губернскимъ городомъ. Въ сентябрѣ полученъ былъ указъ объ открытіи семинаріи, которая обѣщала искорененіе невѣжества въ духовенствѣ. Намѣстничество съ новымъ порядкомъ гражданскаго управленія облегчало и управленіе епархіею. Десятины, на которыя доселѣ безпорядочно была раздѣлена епархія для надзора за духовенствомъ, уничтожились: епархіальные округи совмѣщены съ гражданскими уѣздами. Въ 1781 году предписано открыть духовныя правленія въ новоучрежденныхъ городахъ—Моршанскѣ и Кирсановѣ. Въ консисторіи явились образованные члены: въ ней опредѣлено присутствовать ректору семинаріи и лучшимъ ея наставникамъ изъ бѣлаго духовенства.

Прослуживъ 20 лѣтъ паствѣ тамбовской, преосвященный Ѳеодосій скончался въ навечеріе Рождества Христова 1786 года. Погребеніе совершено епископомъ рязанскимъ Симономъ, при дѣятельномъ участіи въ печальномъ обрядѣ тамбовскаго намѣстника, знаменитаго русскаго поэта Гавріила Романовича Державина. Тѣло преосв. Ѳеодосія положено въ каѳедральномъ соборѣ у сѣверной стѣны. По кончинѣ собственнаго имущества преосвященнаго осталось: одинъ коверъ, три рясы, 12 четокъ, 17 книгъ духовнаго содержанія и 100 рублей денегъ. Ясный знакъ, что архипастырь твердо помнилъ, при всѣхъ законныхъ случаяхъ къ обогащенію, иноческій долгъ нестяжательности. До назначенія преосвящ. Ѳеодосія епархія тамбовская поручена была Св. Синодомъ въ управленіе епископу рязанскому Симону и состояла подъ его распоряженіемъ болѣе полутора года. Затѣмъ назначенъ былъ на тамбовскую каѳедру епископъ Ѳеофилъ (Раевъ).

Ѳеофилъ, родомъ изъ черниговской губ., съ младенчества оставшись сиротою, получилъ воспитаніе въ черниговской духовной школѣ. При крайней бѣдности окончивъ курсъ ученія, онъ былъ опредѣленъ учителемъ поэзіи въ новгородскую семинарію; принявъ монашество, служилъ при этой семинаріи въ санѣ іеромонаха префектомъ около 4 лѣтъ, а потомъ ректоромъ. Въ 1787 году рукоположенъ къ епископа старорусскаго, викарія митрополита Новгородскаго Гавріила; Высочайшимъ повелѣніемъ отъ 6 мая 1788 года назначенъ на праздную епископскую каѳедру тамбовскую (Ук. Св. Син. 1788 г. 17 мая). При опредѣленіи на

драки, притѣсненія и разнаго рода неудовольствія, въ которыхъ участвовали и жены священно-церковнослужителей. Іона горячо принялъ къ сердцу нестроенія въ образѣ жизни духовенства и съ горячимъ усердіемъ занялся исправленіемъ своихъ подчиненныхъ. Въ 1813 году онъ лично обозрѣлъ большую часть своей епархіи. Это обозрѣніе показало еще много такого, чего не видно было изъ обыденныхъ дѣлъ на бумагѣ. Надо замѣтить, что при этомъ случаѣ многіе села и храмы только въ первый разъ увидѣли своего архипастыря. Предмѣстники епископа Іоны слишкомъ рѣдко ѣздили по епархіи и при томъ бывали не вездѣ. Нѣкоторыя церкви нашелъ онъ скудными и обветшалыми; въ иныхъ открылъ недостатокъ богослужебныхъ книгъ, въ другихъ нерадѣніе объ исправности церковныхъ документовъ; со стороны духовенства во многихъ мѣстахъ увидѣлъ мало усердія къ назиданію прихожанъ и словомъ и примѣромъ. Отмѣтивъ особенно неисправныхъ священнослужителей, для болѣе точнаго разсмотрѣнія ихъ проступковъ, преосвященный Іона собиралъ сельское духовенство въ извѣстныхъ мѣстахъ по округамъ благочиній и, напомнивъ ему все, что замѣчалъ по церквамъ въ исправности и неисправности, говорилъ служителямъ алтаря продолжительныя и убѣдительныя наставленія.

Во время управленія тамбовскою паствою епископъ Іона въ 1819 году награжденъ орденомъ св. Анны 1 ст. Въ 1820 году, по случаю возникшихъ въ Казани между тамошнимъ преосвященнымъ Амвросіемъ и игуменьею Шкуриной недоумѣній, епископъ Іона командированъ былъ по Высочайшему повелѣнію для обозрѣнія казанской епархіи; а въ 1821 году епископъ Іона перемѣщенъ былъ въ епархію астраханскую съ возведеніемъ его въ санъ архіепископа. Послѣ многотрудной и многоплодной дѣятельности преосвященный Іона скончался въ санѣ митрополита въ Александроневской лаврѣ 1849 года, гдѣ и погребенъ.

Послѣ Іоны на епископскую каѳедру тамбовской епархіи назначенъ былъ Ѳеофилактъ (Ширяевъ), въ мірѣ Ѳеодоръ, родившійся въ 1777 году, въ селѣ Заозерьѣ угличскаго уѣзда, ярославской губерніи. По окончаніи курса наукъ въ ярославской семинаріи, онъ здѣсь же опредѣленъ былъ учителемъ сначала поэзіи, потомъ—реторики, философіи и богословія, наконецъ префектомъ ярославской семинаріи. 1808 года постриженъ въ монашество и въ томъ же году возведенъ въ санъ архимандрита. 1821 года рукоположенъ во епископа тамбовскаго и шацкаго; а въ 1824 году 20 мая скончался отъ чахотки и погребенъ въ тамбовскомъ

каѳедральномъ соборѣ. Трехлѣтнее управленіе его паствою не ознаменовано никакими особенно замѣчательными дѣйствіями. Продолжая труды епископа Іоны въ его же духѣ, преосвященный Ѳеофилактъ въ короткое время успѣлъ впрочемъ заслужить благодарную память своей паствы. Неутомимое усердіе, точность и безпристрастіе въ исправленіи епархіальныхъ дѣлъ рѣзкими чертами отличаютъ архипастырскую дѣятельность епископа Ѳеофилакта. Кротость и благородное обхожденіе привлекали къ нему расположеніе подчиненныхъ.

Ѳеофилакту наслѣдовалъ епископъ Аѳанасій (Телятинскій) съ 1824 по 1829 годъ, сынъ священника села Телятинскаго въ сапожковскомъ уѣздѣ рязанской губ., которое отчислено отъ тамбовской епископіи въ 1799 году. Аѳанасій (въ мірѣ Александръ) обучался въ тамбовской семинаріи и впослѣдствіи былъ здѣсь учителемъ и преподавалъ реторику, всеобщую исторію и географію. Въ 1799 году онъ былъ рукоположенъ во священника къ Покровской церкви въ г. Тамбовѣ; 1801 года возведенъ въ санъ протоіерея въ г. Борисоглѣбскъ, гдѣ лишился супруги. Въ утѣшеніе ему преосвященный Ѳеофилъ возвратилъ его въ Тамбовъ между прочимъ съ тѣмъ, чтобы онъ снова потрудился для семинаріи. 1810 г. протоіерей Александръ принялъ монашество съ именемъ Аѳанасія, и въ томъ же году произведенъ въ архимандрита одного изъ монастырей псковской епархіи и вмѣстѣ утвержденъ ректоромъ тамошней семинаріи. Въ 1821 году Аѳанасій рукоположенъ въ епископа дмитровскаго, викарія московской митрополіи; 1824 г. перемѣщенъ на каѳедру тамбовскую; 1829 г. переведенъ въ Новочеркаскъ, гдѣ получилъ санъ архіепископа. Четыре года и восемь мѣсяцевъ архипастырской дѣятельности епископа Аѳанасія прошли безъ особыхъ слѣдовъ для паствы тамбовской. Онъ шелъ по слѣдамъ своихъ предмѣстниковъ. Если что памятно для паствы тамбовской, такъ это личный характеръ преосвященнаго Аѳанасія и его рвеніе къ торжественности архіерейскаго служенія и любовь къ пѣнію. Аѳанасій былъ человѣкъ сердца: онъ жилъ сердцемъ, слушалъ и говорилъ сердцемъ. Всѣ находили въ немъ болѣе милосердія, чѣмъ строгости и наказанія.

Преемникомъ Аѳанасія былъ епископъ Евгеній (Боженовъ) съ 1829—1832 г. Онъ былъ рукоположенъ во епископа въ Москвѣ митрополитомъ Филаретомъ. Назначеніе его на каѳедру тамбовскую послѣдовало 22 апрѣля 1829 года въ бытность его ректоромъ костромской семинаріи; 19 февраля 1832 г. епископъ Ев-

геній переведенъ былъ на каѳедру минской епархіи, а потомъ былъ архіепископомъ псковскимъ.

Послѣ Евгенія тамбовскимъ епископомъ былъ Арсеній (Москвинъ) съ 1832 до 1841 года. На тамбовскую епископію онъ призванъ съ должности ректора тверской семинаріи, которую проходилъ въ санѣ архимандрита. Въ девятилѣтнее управленіе тамбовскою паствою епископъ Арсеній улучшилъ житейскій бытъ приходскаго духовенства и его нравственное состояніе; чрезъ духовенство пробудилъ и возвысилъ религіозное образованіе низшихъ сословій своей паствы; ослабилъ до изнеможенія секту молоканскую неутомимымъ на нее дѣйствіемъ; усилилъ способы содержанія монастырей и вмѣстѣ облегчилъ нравственное преспѣяніе монашества; значительно подвинулъ впередъ образованіе духовнаго юношества въ семинаріи и училищахъ; много содѣйствовалъ благолѣпію церковному. Въ апрѣлѣ 1841 года преосвященный Арсеній возведенъ въ санъ архіепископа и вмѣстѣ перемѣщенъ на каѳедру каменецъ-подольскую; впослѣдствіи онъ былъ митрополитомъ кіевскимъ и галицкимъ. До прибытія новаго епископа епархія поручена была епископу пензенскому Амвросію.

Преемникомъ Арсенію былъ епископъ Николай (Доброхотовъ) съ 1841 до 1857 г. родомъ изъ орловской епархіи, сынъ діакона. По окончаніи курса наукъ въ орловской семинаріи, епископъ Николай, въ мірѣ Никифоръ, опредѣленъ въ сентябрѣ 1821 года учителемъ въ сѣвское духовное училище. Въ 1825 г. поступилъ въ высшее отдѣленіе кіевской духовной академіи, гдѣ, окончивъ курсъ со степенью магистра, коммиссіею духовныхъ училищъ назначенъ въ могилевскую семинарію профессоромъ словесности и еврейскаго языка. 6 декабря 1828 года, послѣ постриженія въ монашество, рукоположенъ во іеромонаха; въ 1829 году въ октябрѣ перемѣщенъ въ петербургскую семинарію профессоромъ богословскихъ наукъ и опредѣленъ ея инспекторомъ. Въ апрѣлѣ 1831 года опредѣленъ ректоромъ пензенской семинаріи; 1835 г. перемѣщенъ въ ректора ярославской духовной семинаріи; 1836 г. опредѣленъ ректоромъ с.-петербургской духовной академіи; 1841 года апрѣля 14 дня рукоположенъ въ епископа тамбовскаго и шацкаго; прибылъ въ Тамбовъ 12 августа, задержанный окончаніемъ въ академіи учебнаго курса въ этомъ году. При этомъ случаѣ свое прибытіе на предназначенную каѳедру епископъ Николай предварилъ назидательнымъ посланіемъ къ паствѣ въ духѣ древнеотеческомъ. Въ отвѣтъ на это посланіе архимандритъ Трегуляевскаго монастыря Иннокентій выразилъ надежды паствы на

новаго своего архипастыря, который въ ея глазахъ имѣлъ особыя преимущества предъ своими предмѣстниками: изъ нихъ никто не занималъ ректорской должности въ академіи до поступленія на каѳедру тамбовскую. Надеждамъ паствы тамбовской епископъ Николай никогда не измѣнялъ, пока хроническая, пожизненная болѣзнь не ослабила его дѣятельности и потомъ не заставила его удалиться на покой. Съ половины 1851 г. послѣ возвращенія изъ С.-Петербурга, куда былъ вызванъ для присутствованія въ св. Синодѣ, епископъ Николай съ великимъ трудомъ управлялъ паствою: болѣзнь, усиливавшаяся и нерѣдко грозившая опасностію для жизни, мѣшала ему совершать богослуженіе и со вниманіемъ читать бумаги, которыя надлежало утверждать резолюціею. При всемъ томъ епархіальное управленіе ни въ одной своей части не было допущено до разстройства: св. Синодъ замѣчалъ только иногда медленность въ дѣлопроизводствѣ, ошибки и промахи противъ формы или закона, которыхъ преосвященный не могъ предотвратить по болѣзненному своему состоянію. Въ 1857 г. епископъ Николай Высочайше уволенъ, согласно его прошенію, на покой въ Трегуляевскій Предтечевъ монастырь съ пенсіономъ по 1 тысячи руб. сер. въ годъ и съ правомъ нравственнаго управленія монастыремъ, безъ участія въ его хозяйственныхъ дѣлахъ (Ср. Ист. Стат. Опис. Тамб. еп. *Хитр.*).

Преемникомъ Николаю былъ епископъ Макарій (Булгаковъ) съ 1857 до 1859 года, бывшій ректоромъ с.-петербургской академіи, докторъ богословія (нынѣшній московскій митрополитъ). За нимъ слѣдовалъ епископъ Ѳеофанъ (Говоровъ), посвященный въ епископа тамбовскаго также изъ ректоровъ с.-петербургской духовной академіи. Въ настоящее время онъ находится на покоѣ въ Вышенской пустыни. Преемникомъ ему былъ Палладій (Раевъ), нынѣ епископъ рязанскій. Въ настоящее время управляетъ тамбовскою паствою тоже преосвященный Палладій, бывшій викарій с.-петербургской митрополіи.

Z.

2) Энциклопедія христіанскихъ древностей Франца Крауза [1]).

До сороковыхъ годовъ текущаго столѣтія церковная археологія какъ наука почти не существовала; все сдѣланное для нея до этого времени—съ половины XVI вѣка, когда появляются

[1]) Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer. Unter Mitwirkung mehrerer Fachgenossen bearbeitet und herausg von F. X. Kraus, 1880, Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung.

первыя попытки изученія памятниковъ христіанской древности— всѣ археологическія открытія, описанія и изслѣдованія носили характеръ предварительныхъ, черновыхъ работъ, занимавшихъ небольшой кружокъ ученыхъ специалистовъ, труженниковъ, копавшихся въ архивахъ, собиравшихъ остатки старины, извѣстія и цитаты изъ древнихъ писателей и заносившихъ свѣденія объ нихъ въ свои многотомные фоліанты. Въ сороковыхъ годахъ, подъ вліяніемъ живѣйшаго интереса къ изученію древностей вообще, начинаются новыя изслѣдованія и открытія въ катакомбахъ, появляются труды современнаго вождя или—какъ называютъ его—«князя археологовъ», знаменитаго Giovanni dei Rossi и разомъ невидная до тѣхъ поръ и мало понятная область драгоцѣннѣйшихъ сокровищъ великаго прошлаго первыхъ вѣковъ христіанства освѣщается яркимъ свѣтомъ и приковываетъ къ себѣ вниманіе всѣхъ, для кого дороги успѣхи развитія человѣческой мысли и знанія. Подземный Римъ, колыбель христіанства—цѣлый міръ прошлаго, съ неумирающими памятниками его жизни столько вѣковъ покоившійся въ «нѣдрахъ земли»—былъ найденъ, открытъ и для археологовъ всѣхъ странъ наступила пора кипучей, въ высшей степени плодотворной дѣятельности Съ этого времени открытія и находки вездѣ и всюду—въ Палестинѣ, въ Греціи, Италіи, Германіи и Франціи—слѣдуютъ одна за другой, появляются обширныя изслѣдованія, основываются археологическіе журналы на всѣхъ главнѣйшихъ языкахъ, открываются археологическія институты, музеи и каѳедры церковной археологіи. Вмѣстѣ съ тѣмъ какъ частныя лица, такъ и правительства наперерывъ спѣшатъ оказывать матеріальную и нравственную поддержку успѣшному веденію археологическихъ работъ, даютъ вспомоществованія ученымъ, не щадятъ никакихъ средствъ на археологическія путешествія, раскопки, устройства музеевъ и т. под. При такомъ положеніи дѣла, когда оно къ тому же стало интересно и важно не для однихъ лишь специалистовъ, необходимо возникала мысль собрать въ одно цѣлое все, что до сихъ поръ было сдѣлано для изученія христіанской древности или что имѣло и имѣетъ отношеніе къ ней, составить энциклопедію, которая могла бы служить руководствомъ при изученіи и пособіемъ въ дальнѣйшихъ работахъ по церковной археологіи. Первую серьезную попытку въ этомъ родѣ сдѣлалъ французъ, аббатъ Мартиньи [1]), издавшій довольно полный и по мѣстамъ тща-

[1]) Извѣстные церковно-археологическіе словари Миня, появившіеся раньше, во всѣхъ отношеніяхъ были неудовлетворительны.

тельно обработанный «Словарь христіанскихъ древностей» [1]); вслѣдъ за нимъ англичане Смидтъ и Чатамъ, при соучастіи семидесяти сотрудниковъ, издали свой подобный же словарь [2])... На нѣмецкомъ языкѣ, не смотря на то, что нѣмецкіе археологи (почти всѣ ученики и ревностные почитатели Росси и его итальянскихъ сотрудниковъ) болѣе другихъ сдѣлали для разработки христіанскихъ древностей,—до сихъ поръ не было такого труда, хотя давно уже и настоятельно заявлялась его необходимость: теперь этотъ недостатокъ восполняется изданіемъ Крауза, на которое мы указали въ заглавіи нашей замѣтки. Краузъ изъ числа молодыхъ археологовъ и лучшихъ учениковъ Росси, главное сочиненіе котораго: «Подземный Римъ» онъ обработалъ для нѣмецкой литературы и тѣмъ самымъ популяризировалъ и сдѣлалъ доступнымъ для большинства интересующихся результатами открытій Росси, но неимѣющихъ возможности пользоваться его итальянскимъ дорого стоющимъ сочиненіемъ [3]). Образцомъ для своего новаго труда Краузъ избираетъ словари Смидта и главнымъ образомъ Мартиньи, отъ котораго онъ пріобрѣлъ даже клише 678 рисунковъ, вошедшихъ въ послѣднее изданіе его словаря, что вмѣстѣ съ тѣмъ дало возможность выпустить книгу сравнительно по недорогой цѣнѣ [4]). Всѣ лучшіе нѣмецкіе археологи принимаютъ участіе въ его работѣ; каждая отдѣльная статья представляетъ небольшое, немногословное, но вполнѣ законченное изслѣдованіе (на основаніи того, что составляетъ послѣднее слово науки по тому или другому вопросу), обработанное по памятникамъ и документальнымъ источникамъ, съ точнымъ указаніемъ и обозначеніемъ послѣднихъ, въ каждой статьѣ приводится подробно литература предмета и кромѣ того всѣ археологическія сообщенія иллюстрируются прекраснѣйшими снимками съ

---

[1]) Dictionaire des Antiquités chretiennes, 1855, второе изд. 1878.

[2]) Dictionary of Christian Antiquities, Lond. 1875, 2 vol.

[3]) Rossi, Roma sotterranea, Romae, I tom. 1864; t. II, 1867; t. III, 1877; F. X. Kraus, Roma sotterranea, Die Romischen Katakomben, 2 Aufl. 1879. Подобную же обработку «Roma Sotterranea» Росси для англичанъ сдѣлалъ Норскотъ (2-е изд. его книги 1878—79 г.), для французовъ Allard, издавшій переводъ Норскота (1871 г.). Краузъ небезъизвѣстенъ и въ русской литературѣ: его Roma sotterranea, совмѣстно съ сочиненіемъ Норскота, въ передѣлкѣ издается редакціей «Православнаго Собесѣдника».

[4]) За двѣнадцать выпусковъ, изъ которыхъ будетъ состоять все сочиненіе (около семидесяти печатныхъ листовъ), — небольше десяти рублей на наши деньги.

древнихъ памятниковъ, гдѣ это оказывается нужнымъ. Словомъ книга Крауза производитъ самое пріятное впечатлѣніе и одинаково можетъ удовлетворить какъ притязательныхъ знатоковъ—археологовъ, такъ и всѣхъ вообще имѣющихъ нужду по тому или другому случаю наводить справки въ области церковно-историческихъ древностей, тѣмъ болѣе, что распредѣленіе матеріала въ порядкѣ алфавита устраняетъ всякія затрудненія въ пріискиваніи нужнаго для справокъ. Первый выпускъ заключаетъ въ себѣ статьи на букву А; между ними наиболѣе цѣнныя—о библейскихъ и евангельскихъ лицахъ по памятникамъ христіанскаго искусства первыхъ вѣковъ (Адамъ, Каинъ и Авель, Авраамъ, Апостолы), объ амвонѣ, объ алтарѣ (пять листовъ убористой печати въ два столбца) и др. Но особенно обращаетъ на себя вниманіе обширная статья Крауза о церковной археологіи какъ наукѣ въ ея прошломъ и теперешнемъ состояніи. Вопросъ, что такое археологія, насколько она можетъ считаться наукой и наукой самостоятельной,—еще до сихъ поръ спорный вопросъ, даже для западныхъ археологовъ [1]. Въ частности, наука о христіанскихъ древностяхъ вообще и церковная археологія также понятія недостаточно точно опредѣленныя въ ихъ взаимномъ разграниченіи. По мнѣнію Крауза, церковная археологія въ тѣсномъ смыслѣ составляетъ только отрасль общей и обширной науки о христіанскихъ древностяхъ (Christl. Alterthumswissenschaft), изслѣдующей древности церковнаго устройства, управленія, права, культа, литературы, догматовъ и т. д. Ея специфическое отличіе состоитъ въ томъ, что она имѣетъ дѣло исключительно съ памятниками монументальнаго характера, а не съ письменными данными, отсюда для нея три главныхъ отдѣла: археологія (памятники) христіанскаго искусства (архитектура, живопись и др.), эпиграфика (надписи) и нумизматика (остатки старины на камнѣ, на мѣди и т. под.). При такомъ опредѣленіи ее не трудно отличить и отъ такъ называемой «монументальной теологіи», получившей основаніе въ качествѣ особой богословской науки въ самое недавнее время: послѣдняя ставитъ своей задачей по памятникамъ (Monumentum), открытымъ уже и объясняемымъ общей церков-

[1]) Этотъ вопросъ—своего рода petitio principi et existendi для археологовъ—занимаетъ и нашихъ русскихъ «любителей» древностей и недавно служилъ предметомъ оживленныхъ дебатовъ въ петербургскомъ археологическомъ институтѣ, разумѣется, ни къ чему не приведшихъ, какъ это обыкновенно бываетъ у насъ въ большинствѣ подобныхъ случаевъ.

ной археологіей, — прослѣдить развитіе христіанскаго ученія и міросозерцанія [1]), слѣдовательно только пользуется тѣмъ, что даетъ церковная археологія... Подобное разграниченіе, несовсѣмъ точное въ строго логическомъ отношеніи, условливается необходимостью специализировать предметъ изученія, дать для него опредѣленный матеріалъ, установить правильное отношеніе къ нему и отвѣчающій цѣли методъ, т. е. уяснить и установить все то, безъ чего невозможенъ успѣхъ ни въ одной отрасли научныхъ изслѣдованій. Намъ думается, не безполезно было бы усвоить подобную же точку зрѣнія на предметъ и для нашихъ такъ называемыхъ «курсовъ церковной археологіи», обыкновенно смѣшивающихъ литургику (древности культа) съ общей археологіей, безъ нужды такимъ образомъ расширяющихъ объемъ курса и, благодаря этому, не дающихъ даже и того, что можно было бы дать при болѣе отчетливомъ пониманіи и при опредѣленной постановкѣ предмета [2]).

Въ заключеніе замѣтки нельзя не выразить глубокаго сожалѣнія, что намъ приходится только смотрѣть, какъ быстро, солидно и основательно тамъ—на этомъ «неизбѣжномъ» для русскихъ ученыхъ западѣ—предпринимаются и переходятъ въ фактъ такія обширныя и въ высшей степени цѣнныя научныя работы, какъ напр. указанное изданіе Крауза, а у насъ, если и задумывается что нибудь подобное, то или останавливается въ самомъ же началѣ (напр. библейскій словарь г. Верховскаго), или же выходитъ такого рода спекуляціей, которая профанируетъ предметъ и подрываетъ въ обществѣ даже и то небольшое довѣріе ко всякимъ серьезнымъ научнымъ предпріятіямъ, которое въ немъ еще остается (такимъ оказалось предполагавшееся въ Москвѣ изданіе: «Церковь и ея служители»). Между тѣмъ посмотрите: нѣмецъ Краузъ или англичанинъ Смидтъ безъ труда собираютъ и привлекаютъ къ общему дѣлу (хотя бы и такому какъ изданіе спеціальнаго словаря или энциклопедіи) всѣ ученыя силы своей страны, является издатель, книгу читаютъ и она выхо-

---

[1]) Подготовительный Compendium къ этой наукѣ представилъ Пиперъ въ своей замѣчательной книгѣ — Einleitung in die monumental Theologie, Gotha, 1867.

[2]) Какъ извѣстно, въ семинарскихъ программахъ по литургикѣ и археологіи рекомендуются въ качествѣ пособій нѣмецкія сочиненія Герике и другихъ: смѣло можно рекомендовать гг. преподавателямъ указанную книгу Крауза, — для нихъ она замѣнитъ всѣ подобныя (кстати, уже устарѣвшія) руководства и можетъ сдѣлаться въ полномъ смыслѣ настольной книгой.

дить новыми и новыми изданіями. Когда же и у насъ будетъ что нибудь подобное, когда станетъ возможнымъ, что и наши ученые «единымъ духомъ и единымъ сердцемъ» будутъ радѣть объ ихъ общемъ святомъ дѣлѣ, общими силами задумывать и осуществлять обширныя научныя работы?.. Стоитъ подумать надъ этимъ.

А. Пономаревъ.

3) Рукописный сборникъ актовъ французскихъ протестантскихъ синодовъ.

Въ богатой рукописной библіотекѣ при нашей академіи находится не мало рукописей на иностранныхъ языкахъ, въ томъ числѣ на нѣмецкомъ и французскомъ. Одна изъ такихъ французскихъ рукописей—«Молитвенникъ» (Livres d'heures) съ прекрасными миньятюрами XIV—XV в. недавно была подробно описана въ «Христіанскомъ Чтеніи» (1879 г. № 9—10). Мы хотимъ указать теперь другую рукопись, находящуюся въ нашей же библіотекѣ и также весьма рѣдкую, по крайней мѣрѣ для русскихъ библіотекъ [1]). Это громадный томъ in fol. (686 листовъ), носящій заглавіе (№ 256): «Reccuil des Actes de tous les Sinodes Notionaux tenus au Royaume de France par les Eglises du dict Royaume»,—собраніе актовъ французскихъ національныхъ или общихъ реформатскихъ синодовъ. Какъ извѣстно, такихъ синодовъ, начиная первымъ (въ Парижѣ) 1559 года [2]), въ теченіи XVI и XVII в. было двадцать девять: акты всѣхъ этихъ синодовъ и помѣщены въ нашей рукописи [3]). Рукопись состоитъ изъ нѣсколькихъ частей, писанныхъ разными лицами и въ разное время или, вѣрнѣе, представляетъ соединеніе въ одну книгу нѣсколькихъ огромныхъ тетрадей, по мѣстамъ тщательно и прекрасно переписанныхъ. По времени, первыя тетради относятся къ 30—40 годамъ XVII столѣтія, послѣднія къ концу этого вѣка. Въ двухъ мѣстахъ на поляхъ сдѣлана офиціальная помѣтка, въ которой го-

---

[1]) За исключеніемъ развѣ импер. публичной библіотеки, рукописныя сокровища которой, къ сожалѣнію, мало извѣстны.

[2]) Въ нашей рукописи первый синодъ, какъ и въ собраніи Aymon'a (см. ниже), помѣченъ «25 мая 1559 года». Ср. H. Lutteroth, La Reformation en France pendant sa premiere periode, Paris, 1859, pag. 149.

[3]) Акты каждаго синода начинаются словами—«во имя Божіе—Au nom de Dieu», затѣмъ (какъ и у Aymon'a) указываются время, мѣсто и лица, руководившія синодомъ.

ворится, что «акты, собранныя въ этомъ томѣ, принадлежатъ провинціи Пауту [1]), какъ это было признано (т. е. они были явлены и засвидѣтельствованы) на синодѣ (провинціальномъ) въ Партенѣ, въ 1649 году». Затѣмъ подпись лицъ, начальствовавшихъ на синодѣ: Coignac, Cottibi, Chabrol, le Blanc [2]). Все это лица извѣстныя—пасторы разныхъ церквей провинціи Пуату [3]) и одинъ изъ нихъ—Chabrol былъ даже представителемъ отъ Пуату на послѣднемъ національномъ соборѣ въ Loudun'ѣ, въ 1660 году [4]). Кромѣ того приведенная замѣтка показываетъ, что наша рукопись была собственностью не одного какого нибудь частнаго лица, а цѣлой протестантской общины въ одной изъ провинцій Франціи [5]). Но библіографическій интересъ книги увеличивается помѣщеннымъ въ самомъ концѣ автографомъ—документомъ, содержащимъ извлеченіе изъ постановленій одного провинціальнаго синода, происходившаго въ 1682 году, — извлеченіемъ *за собственноручной подписью не только лицъ присутствовавшихъ на синодѣ, но вообще всѣхъ представителей мѣстной общины*, такъ на-

---

[1]) Въ 1620 году протестантская церковь во Франціи раздѣлялась уже на шестнадцать округовъ - провинцій (это раздѣленіе удержалось и позднѣе), въ которыхъ было 760 церквей и 729 пасторовъ; въ 1626 году—623 церкви, въ 1636 году—626 церквей и 647 пасторовъ. Aymon, Actes ecclesiastiques et civiles de tous les Synodes Nationaux des Eglises reformées de France, Haye, 1710, tom. I, pag. 291—306; tom. II, p. 232, 432.

[2]) Подписью лицъ, руководившихъ синодомъ (Moderateur, Adjoint au Moderateur и Secretaire), на основаніи общихъ постановленій свидѣтельствовалъ подлинность синодальныхъ актовъ.

[3]) По росписанію 1620 года: Jaques Cottibi—въ Пуатье, Jaques Coignac въ Niort'ѣ (Aymon, l. c. II, 223); въ 1626 году: Le Blanc въ Saint Maixant'ѣ (ibid. II, 421), — въ 1636 году — всѣ эти лица на тѣхъ же мѣстахъ (находившихся по сосѣдству) и кромѣ того—Isaac Chabrol въ Touars'ѣ (ibid. I, 295).

[4]) «Chabrol pasteur de l'Eglise de Touars pour la Province Poictou»—Aymon, l. c. tom II, pag. 712.

[5]) На общихъ національныхъ собраніяхъ—синодахъ не разъ дѣлались постановленія, чтобы «каждая провинціальная церковь — община имѣла для себя полное собраніе синодальныхъ актовъ» (Aymon, l. c. tom. II, pag. 549) и наконецъ на послѣднемъ синодѣ (1660 г.) прямо и настоятельно требуется отъ каждой провинціи—«recuellir et compiler en un juste volum» акты, постановленія и т. п. (Aymon, ibid. pag. 745 и 777). Поэтому нужно думать, *что нашъ сборникъ*, засвидѣтельствованный на провинціальномъ собраніи мѣстной общины и подписанный оффиціальными лицами, *былъ именно однимъ изъ такихъ*—un juste volum'овъ и слѣдовательно въ своей наибольшей части написанъ не позднѣ 1649 года.

зываемыхъ «старцевъ», ministr'овъ и др. [1]). Признаемся, намъ еще не приходилось видѣть такихъ иноземныхъ автографовъ — документовъ, но думаемъ, что подобная вещь—вещь дѣйствительно цѣнная, достойная вниманія любителей церковно-исторической письменной старины...

Сравнивая текстъ рукописи съ извѣстнымъ изданіемъ Aymon'a (другихъ изданій, къ сожалѣнію, мы не могли имѣть), мы замѣтили нѣкоторыя значительныя разности. Въ сравненіи съ рукописнымъ текстъ Aymon'a подновленъ (относительно языка), по мѣстамъ исправленъ и пополненъ, но иногда и въ немъ встрѣчаются пропуски, даже значительныя, а иногда и описки. Во всякомъ случаѣ изучающимъ у насъ исторію французскаго протестантизма ознакомленіе съ нашей рукописью, въ нѣкоторомъ родѣ—съ оргиналомъ, даже при существующихъ печатныхъ изданіяхъ, не будетъ излишнимъ.

А. Пономаревъ.

[1]) Вотъ заглавіе: «Extrait des Actes du Synode Provincial des Eglises de Poitou assemblé dans la ville de Touars par permssion du Roy le 22 d'avril et jours suivants l'an 1682, tendant à conserver la pureté et uniformité de la doctrine entre nous contre les erreurs des Atminiens». Дальше слѣдуетъ самое извлеченіе и длинный рядъ подписей (занимающій двѣ трети листа). Подъ «арминіанскими заблужденіями—les erreurs des Atminiens» разумѣется ученіе Арминія (1560—1609), которое было осуждено на протестанскомъ соборѣ въ Дортрехтѣ (1619 г.) и почти одновременно во Франціи на соборѣ въ Алэ (въ 1620 г.), гдѣ и была составлена особая формула клятвы (la Formulaire de Serment), которую постановлено было сообщить всѣмъ провинціальнымъ синодамъ, съ тѣмъ, чтобы всѣ протестантскія общины дали эту клятву по указанной формѣ (Aymon, l. c. tom. II, pag. 145). Документомъ, свидѣтельствующимъ объ исполненіи такого общаго постановленія, и служитъ «Extrait» нашей рукописи, скрѣпленное подписями.

Исторія отношеній между богословіемъ и естествознаніемъ[1])

(Библіографическій очеркъ).

Въ виду споровъ, возбужденныхъ въ новѣйшее время по вопросу объ отношеніи между религіею и наукою вообще и особенно между богословіемъ и естествознаніемъ, получаетъ большой интересъ исторія этого вопроса. Въ нашей литературѣ вопросъ этотъ, во всемъ его широкомъ объемѣ, еще ни однажды не ставился на историческую почву и въ иностранной литературѣ, насколько намъ извѣстно, первая попытка такой его обработки явилась лишь въ нижеозначенномъ трудѣ нѣмецкаго ученаго теолога. Сообщимъ сначала свѣдѣнія о главномъ содержаніи этого труда. Исторія отношеній между богословіемъ и естествознаніемъ подраздѣляется у автора на 6 періодовъ, обнимающихъ: 1) древне-церковную эпоху (90—750 г.); 2) средніе вѣка (750—1492 г.); 3) время реформаторскихъ движеній на Западѣ (1492 — 1675); 4) періодъ господства натуръ-философскаго догматизма, при застоѣ опытнаго изслѣдованія (1675—1781 г.); 5) новое время—развитія естественно-научнаго универсализма (1781—1859 г.) и 6) самый послѣдній промежутокъ, открывающійся съ начала дарвинистскихъ споровъ (1859—1877 г.). Трудъ автора распадается на два тома. Первый томъ (780 стр.) обнимаетъ время отъ начала христіанской церкви до Ньютона и состоитъ изъ четырехъ частей. Въ первой части этого тома излагается сущность христіанскаго воззрѣнія на

[1] Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft von Zöckler 1877—1879 гг

природу въ томъ его видѣ, какъ оно выражается въ св. Писаніи; во второмъ представляется раскрытіе этого воззрѣнія въ древней свято-отеческой письменности; въ третьей характеризуется отношеніе между богословіемъ и естествознаніемъ въ періодъ господства средневѣковой схоластики; въ четвертой очерчивается положеніе дѣла въ реформаторскій періодъ — съ Лютера до Ньютона. Второй томъ заключаетъ въ себѣ три отдѣла, въ которыхъ описывается отношеніе между богословіемъ и естествознаніемъ a) въ періодъ, предшествовавшій знаменитымъ открытіямъ въ области естествознанія Гершеля и Лаузьера и др., b) въ новое и c) въ самое новое, ближайшее къ намъ время.

Главное значеніе труда автора состоитъ въ собраніи и группировкѣ огромной массы матеріала, относящагося къ предмету изслѣдованія. Что касается обработки собраннаго авторомъ матеріала, то въ этомъ отношеніи трудъ автора, подобно многимъ другимъ трудамъ, издаваемымъ въ такомъ большомъ изобиліи нѣмецкими учоными, оставляетъ желать многаго. Нѣкоторыя части сочиненія автора скорѣе напоминаютъ подготовительную, черновую работу, чѣмъ вполнѣ обработанное изслѣдованіе. Многое въ немъ изложено тяжело и не всегда достаточно стройно, по мѣстамъ изложеніе слишкомъ растянуто, обременено излишними подробностями и вообще въ значительной степени отзывается сырымъ матеріаломъ. Авторъ можетъ быть не имѣлъ времени достаточно позаботиться о формѣ своего труда, о стилѣ, стройности и изяществѣ изложенія, а можетъ быть и не обладаетъ хорошею писательскою способностью. Многое, безъ всякаго ущерба для полноты и обстоятельности изслѣдованія, могло бы быть изложено въ трудѣ автора гораздо короче, а нѣчто и совсѣмъ могло бы не имѣть мѣста. Сюда относится напримѣръ встрѣчающееся нерѣдко двойное изложеніе выдержекъ изъ разныхъ учоныхъ сочиненій,—въ подлинникѣ и въ переводѣ. Подобныя выдержки, не рѣдко довольно длинныя и притомъ часто помѣщенныя авторомъ въ самомъ текстѣ его сочиненія, иногда на значительные промежутки прерываютъ изложеніе соб-

ственныхъ его мыслей. Этого неудобства, казалось бы, можно было избѣжать чрезъ помѣщеніе такихъ выдержекъ подъ строкою текста. Затѣмъ и самые цитаты тѣхъ или другихъ сочиненій приводятся по мѣстамъ у автора уже слишкомъ съ большими и для существа дѣла излишними подробностями. Цитируя напр. въ сущности ничѣмъ особеннымъ незамѣчательное сочиненіе нѣмецкаго пастора Шмидта о дарвинизмѣ, авторъ считаетъ нужнымъ пояснить при этомъ, что упомянутый пасторъ—не сельскій, а городской пасторъ, что онъ пасторствуетъ именно въ Фридрихсгафенѣ, что онъ вмѣстѣ съ тѣмъ виртембергскій теологъ, что книгу свою о дарвинизмѣ онъ посвятилъ виртембергскому королю Карлу и проч. Подобныя подробности, представляя совершенно лишній балластъ, только безъ нужды увеличиваютъ объемъ книги. Можно было бы также избѣжать повтореній, часто встрѣчающихся въ книгѣ. Авторъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ возвращается къ повторенію раньше высказанныхъ мыслей и замѣчаній, раньше упомянутыхъ именъ, лицъ, названій разныхъ сочиненій и проч. Все это при лучшей, болѣе стройной группировкѣ подлежащаго матеріала и при болѣе тщательной обработкѣ его могло бы быть устранено; за всѣмъ тѣмъ обширный трудъ автора представляетъ, особенно по фактической своей сторонѣ, цѣнный вкладъ не только въ спеціально-богословскую, но вообще въ учоную литературу. Предметъ его въ одинаковой степени интересенъ какъ для богослова, такъ для естествовѣда и историка, слѣдящаго за развитіемъ культуры. Нельзя сказать, чтобы по разработкѣ отдѣльныхъ частей своего предмета авторъ не имѣлъ себѣ предшественниковъ въ средѣ прежнихъ учоныхъ. Но въ такомъ обширномъ и цѣлостномъ объемѣ предметъ этотъ никѣмъ не былъ изслѣдованъ до появленія труда автора. Не ограничиваясь очерками общихъ отношеній между богословіемъ и естествознаніемъ въ тотъ или другой періодъ, онъ приводитъ всѣ почти болѣе замѣчательные опыты изъясненія библейскаго ученія о твореніи, дошедшіе до насъ отъ разныхъ временъ христіанской исторіи. Такъ какъ ни въ какой другой отрасли богословской на-

уки такъ наглядно не отражается отношеніе ея къ естествознанію, какъ въ экзегетикѣ, ближайшимъ образомъ въ толкованіи библейскаго повѣствованія о твореніи и о первыхъ временахъ человѣческаго рода, то къ общимъ культурно-историческимъ частямъ своего изслѣдованія авторъ присоединяетъ такъ называемыя у него космогоническія и литературно-историческія части. Въ этихъ послѣднихъ частяхъ подробно обрисовывается у него, какъ въ извѣстный періодъ времени христіанскіе толкователи библейскаго ученія о твореніи міра и человѣка относились къ новымъ открытіямъ въ области естествознанія, къ господствующимъ взглядамъ въ области астрономіи, геологіи, антропологіи и другихъ естественныхъ наукъ, что воспринимали изъ ихъ пріобрѣтеній и къ чему относились отрицательно. Въ концѣ каждой части, до изложенія спеціальнаго обзора дарвинистскихъ споровъ, авторъ показываетъ отношеніе космогоническихъ воззрѣній извѣстнаго періода къ дарвинизму, какъ къ воззрѣнію претендующему на значеніе послѣдняго слова въ области космогоніи. Изложенію и критикѣ самаго дарвинизма посвященъ цѣлый послѣдній отдѣлъ разсматриваемаго нами труда. Цѣль сочиненія автора, по его собственнымъ словамъ, „историко-дидактическая“ и состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, чтобы содѣйствовать распространенію вѣрныхъ свѣдѣній относительно частію недостаточно извѣстныхъ, частію ложно понимаемыхъ и превратно объясняемыхъ фактовъ изъ исторіи отношеній между богословіемъ и естествознаніемъ (Т. I, стр. VII).

Появленіе труда автора нельзя не признать какъ нельзя болѣе своевременнымъ въ виду развитія въ новѣйшее время крайне предзанятыхъ взглядовъ на отношеніе богословія къ естествознанію, распространенію которыхъ особенно много способствовали новѣйшіе историки культуры, принадлежащіе къ отрицательной школѣ: Гартполь Лекки, Дрэперъ и др. Отсутствіе подробнаго и обстоятельнаго изслѣдованія исторіи дѣйствительныхъ отношеній между богословіемъ и естествознаніемъ въ значительной степени содѣйствовало успѣху упомянутыхъ предзанятыхъ взглядовъ и ихъ

вліянію на современное общество, падкое вообще на отрицанія. Выходя изъ напередъ составленнаго понятія о непримиримомъ противорѣчіи между религіею и наукою, библіею и естествознаніемъ, тенденціозные историки культуры старались представить ее несовмѣстимою по самому ея принципу съ вѣрою, всячески усиливались выставить на видъ задерживающее вліяніе богословія въ ходѣ развитія естествознанія, проходя полнымъ молчаніемъ его благотворное вліяніе и содѣйствіе успѣхамъ этой области. Подобныя теоріи легко принимались на вѣру значительною частью общества за отсутствіемъ достаточно полновѣснаго противодѣйствія имъ со стороны учоной литературы. Въ критическихъ статьяхъ, являвшихся и въ нашей и въ западной богословской литературѣ по поводу этихъ предзанятыхъ теорій, высказывались иногда прекрасныя мысли и совершенно вѣрныя замѣчанія касательно ненаучности пріемовъ, поспѣшности выводовъ, вообще научной несостоятельности подобныхъ построеній. Но тѣ взгляды на отношеніе между богословіемъ и естествознаніемъ, которые противопоставлялись въ подобныхъ случаяхъ предзанятымъ воззрѣніямъ на этотъ вопросъ, не всегда оправдывались достаточнымъ количествомъ фактическихъ данныхъ. Между тѣмъ по самому существу дѣла вопросъ этотъ можетъ быть рѣшонъ безпристрастно только при свѣтѣ историческихъ фактовъ. Въ виду этого было весьма желательно, чтобъ кто нибудь взялъ на себя трудъ воспроизвести на основаніи историческихъ документовъ всю исторію отношеній между богословіемъ и естествознаніемъ отъ первыхъ вѣковъ христіанства до нашихъ дней. Задачу эту взялъ на себя авторъ разсматриваемаго труда и выполнилъ ее если и не во всѣхъ отношеніяхъ съ желаемымъ совершенствомъ, за всѣмъ тѣмъ съ значительнымъ успѣхомъ. Онъ не выступаетъ одностороннимъ защитникомъ богослововъ въ томъ случаѣ, когда они становились въ неправильное отношеніе къ тѣмъ или инымъ новымъ открытіямъ въ области природы, какъ это иногда бывало на западѣ, но онъ не останавливается на однихъ недоразумѣніяхъ, возникавшихъ по временамъ между богословами и естество-

вѣдами, какъ это дѣлаютъ обыкновенно упомянутые историки культуры. Въ его трудѣ обращается должное вниманіе на важныя заслуги представителей богословія въ отношеніи къ наукѣ вообще и въ частности къ естествознанію. Вопреки болѣе или менѣе распространенному мнѣнію о „тормозящемъ“ вліяніи богословія на прогрессъ естествознанія, авторъ, на основаніи неопровержимыхъ фактическихъ данныхъ, доказываетъ, что богословы не рѣдко стояли во главѣ завоевательнаго движенія науки, часто выступали въ качествѣ глашатаевъ новыхъ весьма важныхъ открытій въ области математическихъ, физическихъ, филологическихъ и историко-археологическихъ изысканій, и если иногда приходили въ столкновеніе съ естествознаніемъ по поводу тѣхъ или иныхъ новыхъ открытій, то, вообще говоря, скорѣе оставляли свои противорѣчія доказаннымъ фактамъ, чѣмъ ученыя корпораціи и партіи самихъ спеціалистовъ естествовѣдовъ. Авторъ приводитъ на память заслуги для естествознанія великихъ астрономовъ въ монашеской и священнической одеждѣ, проповѣдниковъ вѣры, подвизавшихся въ качествѣ піонеровъ цивилизаціи, проникавшихъ пустыни неизслѣдованныхъ континентовъ и бывшихъ одновременно мучениками религіозной миссіи и науки. По даннымъ, приводимымъ авторомъ, этнографія, географія, лингвистика, даже зоологія и ботаника не стояли бы на той высотѣ, на какой онѣ находятся въ настоящее время, еслибъ христіанскіе богословы, особенно миссіонеры не дѣлали отъ времени до времени весьма важныхъ вкладовъ во всѣ эти области естественной науки (см. т. I, стр. 553—568). Уже въ виду такихъ важныхъ заслугъ христіанскихъ богослововъ для естествознанія оно не можетъ относиться враждебно къ богословію и видѣть въ немъ своего противника; оно напротивъ вынуждается силою самихъ фактовъ признать въ немъ одного изъ самыхъ дѣятельныхъ и полезныхъ союзниковъ.

Но еще гораздо важнѣе то, чѣмъ естествознаніе обязано самому христіанству. Только подъ его благотворнымъ вліяніемъ естествознаніе возвысилось на степень науки въ истинномъ значеніи

этого слова. Слѣдя за развитіемъ натуръ-философскихъ умозрѣній и точныхъ естественно-научныхъ результатовъ внѣ христіанскаго міра, авторъ показываетъ, какъ неблагопріятны были для развитія естествознанія фатализмъ китайцевъ, пессимизмъ и квіетизмъ индусовъ, фанатизмъ мусульманъ, искаженный супранатурализмъ талмудистскаго новоіудейства и даже греко-римское язычество съ массою его суевѣрій и предразсудковъ. Христіанство напротивъ въ высшей степени благопріятствовало изученію природы. По самому своему принципу оно отличается теплымъ сочувственнымъ отношеніемъ къ природѣ, какъ къ творенію Божію. Великіе естествоиспытатели (даже самъ Александръ Гумбольдтъ) преклонялись предъ глубиною и красотою христіанскаго воззрѣнія на природу. Для глубокаго разумѣнія и любящаго сердца, по словамъ Шуберта, извѣстнаго нѣмецкаго поэта-естествоиспытателя, природа является именно такою, какою она изображается въ полныхъ силы, любви и жизни притчахъ Спасителя и вообще въ Библіи. Только естественно-научный атомизмъ новѣйшаго времени можетъ высказывать равнодушіе или даже пренебреженіе къ библейскому воззрѣнію на природу. Подобно тому какъ мелкій фабричный рабочій, вся дѣятельность котораго сосредоточена на починкѣ замковъ или на выдѣлкѣ булавочныхъ головокъ, теряетъ чутье къ высшей сферѣ дѣятельности, и натуралистъ, избравшій цѣлью всѣхъ своихъ занятій одинъ какой нибудь атомъ науки, затерявшійся въ дробностяхъ и частностяхъ своей спеціальной работы, можетъ потерять вкусъ къ возвышенной библейской точкѣ зрѣнія на твореніе и не примѣтить ея благотворнаго вліянія на прогрессъ естественной науки. Не такъ относятся къ этой точкѣ зрѣнія болѣе глубокіе естествоиспытатели. Недавно умершій знаменитый естествоиспытатель, русскій академикъ, бывшій профессоръ дерптскаго университета К. Э. Бэръ въ своихъ трудахъ по вопросамъ, относящимся къ области естественныхъ наукъ, высказалъ признаніе, что намъ ничего не завѣщано отъ древняго времени болѣе возвышеннаго, чѣмъ библейское ученіе о

творенiи [1]). Другой не менѣе извѣстный естествоиспытатель, американскiй ученый Даусонъ, выражается въ томъ же смыслѣ еще рѣшительнѣе. Онъ говоритъ, что когда бы и кѣмъ бы ни была сдѣлана попытка представить въ болѣе или менѣе наглядномъ видѣ дѣло мiрозданiя, — которое въ сущности своей навсегда должно остаться тайною для человѣка,—попытка эта не можетъ представить чего нибудь болѣе возвышеннаго и достойнаго, чѣмъ библейское повѣствованiе о творенiи [2]). Здѣсь мы находимъ полное отсутствiе того суевѣрiя древняго мiра, которое одушевляло и олицетворяло предметы природы и нерѣдко обоготворяло ихъ наравнѣ съ богами. Библiя осуждаетъ всѣ виды идолослуженiя, и всѣ тѣ творенiя, которымъ язычники поклонялись въ своемъ ослѣпленiи, повергаетъ къ подножiю ихъ Творца. Освобожденiе человѣка отъ унизительнаго рабства суевѣрiю, отъ подавляющаго влiянiя природы и превратныхъ взглядовъ на ея явленiя составляетъ великое дѣло Библiи. Еслибы священное писанiе не научило насъ, что языческое обоготворенiе природы и одушевленiе ея бездушныхъ силъ есть грубое суевѣрiе, то, болѣе чѣмъ сомнительно, выпуталась ли бы естественная наука къ нашему времени изъ грубыхъ нелѣпостей языческихъ космогонiй и освободилась ли бы она когда нибудь отъ влiянiя ложныхъ языческихъ воззрѣнiй на природу. Изъ исторiи древней философiи извѣстно, что самые великiе умы древности не могли освободиться отъ этого влiянiя. Для примѣра можно указать на то, какъ неотразимо влiялъ сабеизмъ (обоготворенiе звѣзднаго неба) на философскiя ученiя древняго мiра. Даже великiй Платонъ считалъ небесныя свѣтила одушевленными и даже божественными существами, которыя онъ представлялъ постоянно погруженными въ созерцанiе высшаго мiра. Подобнаго же мнѣнiя не чуждъ былъ и Аристотель—этотъ знаменитый философъ и естествовѣдъ классической древности. Онъ училъ, что первый двигатель или Богъ нахо-

[1]) «Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften», Petersburg, p. 465.

[2]) Dawson: Die Natur und Bibel, 1877 г.

дится въ постоянномъ непосредственномъ соприкосновеніи съ крайнею сферою міра, т. е. съ сферою неподвижныхъ звѣздъ и чрезъ ея посредство приводитъ въ движеніе все міровое бытіе. Таже мысль не чужда была и древнимъ стоикамъ, которые, предполагая одушевленіе всей природы непрерывно простирающимся въ ней божественнымъ духомъ, особенное сосредоточеніе божественной силы признавали въ небесныхъ свѣтилахъ. Не удивительно, что подъ вліяніемъ подобныхъ воззрѣній астрономія во все время существованія древняго язычества не могла освободиться отъ примѣси астрологіи и связанныхъ съ нею суевѣрій. Только благодаря ученію священнаго Писанія, безусловно осудившаго астрологію и звѣздопоклонничество, какъ заблужденіе человѣческаго ума, астрономія могла стать на строгонаучную почву и постепенно вытѣснить изъ своей сферы астрологическій элементъ. Осуждая вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ виды волхвованія и чародѣйства, священное Писаніе за нѣсколько тысячелѣтій до настоящаго времени пролагало путь къ устраненію изъ естественно-научной области магіи, теургіи, въ сѣтяхъ которыхъ запутывалась языческая наука и отъ которыхъ даже въ настоящее время не могутъ освободиться многіе натуралисты, примыкающіе къ суевѣрнымъ бреднямъ спиритизма и стологаданій вмѣсто того, чтобы вникать, какъ должно, въ ученіе слова Божія и руководиться его воззрѣніемъ.

Новѣйшее естествознаніе хвалится, какъ своимъ пріобрѣтеніемъ, установленіемъ твердыхъ понятій о единствѣ силъ природы, о постоянствѣ дѣйствующихъ въ ней законовъ и проч. Но едва ли многопрославленное стремленіе современнаго естествознанія къ такъ называемому монизму, къ сведенію всего разнообразія силъ, явленій и законовъ природы къ одному началу получило бы такое широкое развитіе въ области новѣйшаго естествознанія, еслибъ Библія не ввела въ сознаніе человѣчества монотеизмъ вмѣсто древняго политеизма, дробившаго силы природы и подчинявшаго ихъ отдѣльнымъ божествамъ. Священное Писаніе раньше всѣхъ монистическихъ теорій возвѣстило ученіе о единствѣ творенія, объ одномъ планѣ міро-

зданія, объ одномъ Творцѣ міровой вселенной со всѣмъ безконечнымъ разнообразіемъ ея явленій. Еслибъ приверженцы новѣйшаго монизма то высшее „единое“, которое дало начало всему, искали не въ матеріи и ея безчисленныхъ атомахъ, но по указанію слова Божія поднимали бы свои взоры выше, къ истинно единому Виновнику міра, ихъ монистическія теоріи тогда были бы гораздо совершеннѣе чисто въ логическомъ отношеніи и не имѣли бы тѣхъ существенныхъ пробѣловъ, которые онѣ по необходимости допускаютъ въ своихъ объясненіяхъ мірозданія, чуждаясь признанія въ Богѣ истиннаго источника и начала всякаго бытія. Поборникамъ ученія о постоянствѣ и неизмѣняемости законовъ природы не мѣшаетъ также имѣть въ виду, что и это ученіе, притомъ въ истинномъ его значеніи, есть достояніе священнаго Писанія. Въ противоположность языческимъ космогоніямъ, гдѣ управленіе міромъ приписывалось нерѣдко капризному произволу боговъ, въ священномъ Писаніи проводится взглядъ на міроправленіе, какъ на мудрое приспособленіе Творцомъ системы законовъ, положенныхъ Имъ въ основаніе Своего творенія. О Творцѣ міра въ словѣ Божіемъ говорится, что Онъ положилъ *законъ* для дождя и указалъ путь для молніи, что Онъ утвердилъ порядокъ неба, основалъ небо навсегда и устроилъ землю, такъ что она во вѣкъ не поколеблется. Во всемъ этомъ выражается мысль о постоянствѣ порядка природы. Тутъ не дается никакого мѣста игрѣ случайностей, произволу или капризу. Верховный Управитель вселенной представляется свободно ограничивающимъ Себя чрезъ законъ, мудро начертанный Имъ Самимъ. Кажущееся уклоненіе отъ постояннаго порядка природы, допускаемое въ сверхъестественныхъ событіяхъ, возводится въ Библіи также къ законамъ, къ высшимъ требованіямъ нравственнаго міропорядка. Нельзя наконецъ не обратить вниманія, какъ на существенно важное дѣло Библіи, на рѣшительное устраненіе ею превратныхъ представленій древняго міра о матеріи, какъ злой сущности или нечистой силы. Представленіе это въ большей или меньшей степени отражалось во всѣхъ почти древнихъ космогоніяхъ, гдѣ если не

всѣ, то извѣстныя явленія физическаго міра (тьма) и извѣстные виды творенія (хищныя животныя, вредныя растенія и т. под.) или прямо производились отъ злыхъ демоновъ или по меньшей мѣрѣ подчинялись ихъ преимущественному вліянію. Въ Библіи вся природа, со всѣми ея существами, силами и явленіями, съ ея свѣтомъ и тьмою, съ чистыми животными и пресмыкающимися гадами производится отъ одного благаго Творца и ни одно твореніе, относящееся къ области физическаго и духовнаго міра, не представляется въ ней произведеніемъ какого нибудь злаго начала. Чрезъ это свѣтлое міросозерцаніе съ одной стороны устраненъ былъ суевѣрный страхъ древняго человѣка предъ многими явленіями природы, какъ предъ носителями враждебныхъ для человѣка силъ, и проистекавшій отсюда почти повсюдный въ древнемъ мірѣ обычай заклинаній и разнаго рода чародѣйствъ, съ другой—естественная наука поставлена въ гораздо болѣе свободное и независимое отношеніе къ изученію природы, чѣмъ въ какомъ она находилась въ древности, будучи почти на каждомъ шагу стѣсняема цѣлою массою господствовавшихъ въ то время предразсудковъ и суевѣрій относительно природы, худыхъ предзнаменованій, зловѣщихъ примѣтъ и проч.

Отцы церкви, заимствовавъ изъ св. Писанія основныя черты воззрѣнія на видимую природу, унаслѣдовали изъ того же источника трезвое отношеніе къ ней—чуждое какъ мрачнаго пессимизма, такъ и мечтательнаго оптимизма. Какъ высоко отцы церкви цѣнили изслѣдованіе природы — это показываютъ творенія Василія Великаго, Григорія Нисскаго, Аѳанасія Александрійскаго, блаженнаго Іеронима и др. Не чуждаясь философскихъ умозрѣній о природѣ, они однакоже избѣгали праздныхъ преній о предметахъ, недоступныхъ человѣческому познанію и съ другой стороны не преувеличивали до излишества значенія космологическихъ изслѣдованій въ ущербъ и на счетъ другихъ познаній. Блаженный Августинъ, не опасаясь упрековъ со стороны одностороннихъ приверженцевъ внѣшняго опыта въ дѣлѣ познанія, христіанское самопознаніе называлъ

дѣломъ болѣе важнымъ, чѣмъ „изслѣдованіе неизвѣстныхъ путей планетъ, основъ земли и высоты неба". За всѣмъ тѣмъ въ своихъ частныхъ мнѣніяхъ о природѣ церковные писатели не были свободны отъ ошибокъ своего времени. Такъ какъ они касались всѣхъ областей современнаго имъ естествознанія, то не удивительно, что нерѣдко передавали при этомъ общепризнанныя въ ихъ время мнѣнія наприм. касательно неба, формы земли, антиподовъ, землетрясеній, вулканическихъ изверженій и т. под. Мнѣнія эти не были ихъ изобрѣтеніями, но высказывались гораздо раньше ихъ Плиніемъ, Страбономъ, Полибіемъ, Плутархомъ и не встрѣчали опроверженій, основанныхъ на достаточныхъ данныхъ, до новѣйшаго времени. Изъ недостатковъ древне-отеческой экзегетики у автора разсматриваемой нами книги особенно выставляется на видъ подражаніе Филоновскому аллегоризму и ученію Оригена о трояконъ смыслѣ св. Писанія. Говоря о противоположности христіанскаго воззрѣнія на природу античному и эллино-іудейскому, въ частности филоновскому, авторъ замѣчаетъ, что именно то, что изъ упомянутыхъ внѣхристіанскихъ источниковъ перешло въ потокъ развитія церковно-богословской мысли, составляетъ въ немъ болѣе или менѣе мутную примѣсь къ чистой христіанской истинѣ. Отсюда онъ изводитъ и аллегорическія излишества въ объясненіи Библіи вообще и въ частности въ толкованіи библейскаго повѣствованія о твореніи, встрѣчающіяся преимущественно у церковныхъ писателей александрійской школы. Но вмѣстѣ съ аллегорическимъ объясненіемъ шло рука объ руку въ исторіи древней церковной письменности болѣе трезвое разсматриваніе и Библіи и природы. Выспренній аллегоризмъ александрійской школы умѣрялся сдержаннымъ и осторожнымъ методомъ антіохійской, которая изъ познанія природы мудро извлекала уроки Богопознанія и смотрѣла на изученіе фактовъ естественнаго сознанія какъ на приготовительную ступень къ воспріятію откровеннаго Богопознанія. Если бы и въ той и въ другой школѣ имѣлись свои относительные недостатки и слабыя стороны, то „кто не снесетъ нѣсколько атомовъ дыма тамъ, гдѣ горитъ такой блестящій свѣтъ истины".

Не лишены интереса замѣчанія автора, направленныя противъ тѣхъ натуралистовъ новѣйшаго времени изъ Дарвиновой школы и противъ тѣхъ, хотя и немногихъ богослововъ, которые хотятъ найдти у древнихъ отцовъ церкви нѣчто въ родѣ дарвинизма. Основаніемъ для подобныхъ открытій служитъ то, что у нѣкоторыхъ отцовъ церкви встрѣчаются выраженія о происхожденіи всѣхъ животныхъ видовъ изъ одной формы, объ общемъ происхожденіи всѣхъ птицъ (плавающихъ и живущихъ на сушѣ), о переходѣ первыхъ въ послѣднія и т. под. Но причислять отцовъ церкви, въ виду подобныхъ отдѣльныхъ выраженій, къ „дарвиніанамъ до Дарвина"— можетъ только крайне предзанятое изслѣдованіе. Ни одинъ изъ отцовъ церкви не замѣнялъ ученія о твореніи ученіемъ о самопроизвольномъ, постепенномъ развитіи и слѣдовательно ни одинъ не училъ въ смыслѣ дарвинизма, сущность котораго состоитъ именно въ замѣнѣ означенныхъ понятій.

Больше 400 страницъ авторъ посвящаетъ обзору отношеній между богословіемъ и естествознаніемъ со времени Карла Великаго до Ньютона и Лейбница. Здѣсь онъ вводитъ читателей въ кругъ воззрѣній западныхъ схоластиковъ на природу, приводитъ значительныя по объему выдержки изъ средневѣковыхъ сборниковъ по естествознанію, изъ космогоній арабовъ, іудеевъ, касается споровъ между номиналистами и реалистами и проч. Особенное вниманіе авторъ обращаетъ на тотъ періодъ, къ которому относятся знаменитыя открытія Коперника, Галилея, Кеплера и др. и столкновенія по поводу этихъ открытій между представителями западнаго богословія и естествовѣдами. Причины этихъ столкновеній кроются во взаимныхъ недоразумѣніяхъ и увлеченіяхъ обѣихъ сторонъ. Что касается ходячаго мнѣнія, будто бы въ этихъ столкновеніяхъ обнаруживался антагонизмъ церкви къ новымъ открытіямъ и ея стремленіе задержать прогрессъ естествознанія, то мнѣніе это оказывается все болѣе и болѣе несостоятельнымъ предъ судомъ безпристрастной критики. Авторъ доказываетъ на основаніи фактическихъ данныхъ, что противъ естественно-научныхъ стремленій, обнаруживавшихся въ

тому же мрачному періоду средневѣковой исторіи. Оба эти печальныя явленія представляютъ симптомы одного и того же поврежденнаго состоянія западной церкви, оба они служатъ выраженіемъ принципа римскаго католицизма, представителямъ котораго въ одинаковой мѣрѣ не нравились изслѣдованія и изысканія въ книгѣ природы, какъ и непосредственное знакомство съ книгою откровенія людей, не принадлежащихъ къ римской іерархіи. Но было бы крайне несправедливо все это связывать съ существомъ самаго христіанства. Напротивъ все, что ближе стояло къ источникамъ истиннаго христіанства, къ ученію слова Божія и къ преданіямъ древней вселенской церкви, и въ средніе вѣка было чуждо предубѣжденій и духа нетерпимости въ отношеніи къ новымъ открытіямъ въ области естествовѣдѣнія. Всѣ благородные умы, говоритъ Бернардъ Клервосскій, которые съ истинно-христіанскимъ расположеніемъ, съ просвѣщеннымъ христіанскимъ чувствомъ, съ вѣрою и благоговѣніемъ внимали ученію слова Божія, относились съ теплымъ сочувствіемъ къ изученію природы. Такимъ образомъ при всемъ мракѣ среднихъ вѣковъ, тамъ, гдѣ сильнѣе сравнительно горѣлъ свѣточъ христіанства, въ тѣхъ кружкахъ, гдѣ больше было христіанскаго настроенія, больше высказывалось и сочувствія и даже содѣйствія успѣхамъ естествознанія. У автора приводятся довольно пространныя выдержки изъ сочиненій Франциска Ассизскаго, Бернарда Клервосскаго, Раймунда Сабундскаго, Николая Кузы, Ѳомы Кемпійскаго и др., показывающія, что они глубоко сочувствовали прогрессу естественной науки, а нѣкоторые изъ нихъ, какъ напр. Раймундъ Сабундскій, принимали и дѣятельное участіе въ ея развитіи. Вообще средневѣковые мистики болѣе умѣреннаго направленія, по изслѣдованію автора, относились съ большимъ сочувствіемъ къ изученію природы, чѣмъ крайніе схоластики. Бернардъ Клервосскій, ссылаясь на собственный опытъ, говорилъ, что въ лѣсахъ больше поучительнаго, чѣмъ во многихъ книгахъ, что деревья и камни научаютъ насъ тому, чему не научитъ никакой учитель. Впрочемъ нельзя сказать, чтобы и между

схоластиками не было любителей естествовѣдѣнія. Альбертъ Великій былъ глубокимъ наблюдателемъ природы. Онъ занимался наблюденіемъ вулканическихъ явленій землетрясенія, изучалъ рыбъ, ботанику, астрономію, вліяніе луны на землетрясенія и наводненія. Рожеръ Бэконъ предвидѣлъ дѣйствіе пороха, пара, даже возможность желѣзныхъ дорогъ и пароходовъ. Скоттъ Эригена раскрывалъ ученіе объ общей основной силѣ органическаго міра («vita communis»), имѣющее нѣкоторыя точки соприкосновенія съ новѣйшею естественно-научною теоріею единства силъ природы. Даже многіе средневѣковые папы, напр. Иннокентій IV, Климентъ IV и V, Урбанъ V, Сикстъ IV и др., оказывали покровительство успѣхамъ естествознанія и его наиболѣе замѣчательнымъ дѣятелямъ. Такимъ образомъ и изъ тьмы папскихъ буллъ, осужденій и каръ, направленныхъ противъ движенія впередъ естественной науки, просвѣчиваютъ по временамъ довольно яркіе лучи свѣта, разгоняющіе эту тьму. Монастыри на западѣ не рѣдко были разсадниками естественно-научныхъ свѣдѣній. Альбертъ Великій, Рожеръ Бэконъ, Коперникъ, Кеплеръ и многіе другіе знаменитые естествоиспытатели вплоть до знаменитаго патера Секки были монахи разныхъ орденовъ.

Общій выводъ изъ всего изслѣдованія автора сводится къ тому, что богословіе и естествознаніе и исторически и самымъ существомъ своимъ поставлены въ необходимое тѣсное взаимоотношеніе и тѣмъ самымъ обязаны къ взаимной помощи другъ другу, а не къ борьбѣ между собою. Поэтому на дарвинистское направленіе въ области новѣйшаго естествознанія, стремящееся къ разрыву естественной науки съ богословскою, авторъ смотритъ какъ на временное и притомъ антиисторическое явленіе.

Въ заключеніе нѣсколько словъ о богословскихъ воззрѣніяхъ самого автора. Цѣль его сочиненія, какъ выше было замѣчено, „историко-дидактическая“, но по мѣстамъ въ его трудѣ замѣтнымъ образомъ выступаетъ богословско-апологетическій элементъ. Справедливость однакоже требуетъ сказать, что кромѣ критики дарвинизма,

которая опирается большею частію на сужденія замѣчательныхъ естествоиспытателей о значеніи дарвиновой теоріи и по многимъ отношеніямъ заслуживаетъ вниманія, апологетика автора не отличается достаточною силою и твердостью. Его защита библейскаго повѣствованія о твореніи скорѣе имѣетъ видъ сдѣлки съ теоріями новѣйшаго естествознанія, чѣмъ дѣйствительной и строгой защиты. Примыкая по своимъ воззрѣніямъ къ партіи такъ называемыхъ конкордистовъ (Рейшъ и др.), имѣющихъ въ виду соглашеніе ученія св. Писанія съ теоріями новѣйшаго естествознанія, онъ довольствуется лишь самымъ общимъ согласіемъ естественно-научныхъ гипотезъ о мірозданіи съ библейскимъ ученіемъ. Ему кажется наприм. достаточнымъ, что громадныя эпохи въ исторіи мірозданія, допускаемыя естественными гипотезами, и библейскіе дни творенія соотвѣтствуютъ другъ другу въ отношеніи къ ихъ преемственной послѣдовательности. Вопросъ же о продолжительности тѣхъ и другихъ для него безразличенъ (стр. 546). На библейскій потопъ онъ смотритъ, согласно съ мнѣніемъ нѣкоторыхъ геологовъ, какъ только на частное большое наводненіе, происшедшее будто бы долго спустя послѣ такъ называемаго геологическаго дилювія и имѣвшаго главнымъ образомъ мѣсто въ западной Азіи. При этомъ авторъ хочетъ однакоже защитить и всемірность библейскаго потопа. Ему думается, что всемірное значеніе библейскаго потопа будетъ въ достаточной степени оправдано, если признать, что онъ простирался на все современное ему человѣчество, которое въ то время не успѣло еще далеко распространиться за предѣлы своего первоначальнаго обитанія, т. е. западной Азіи. Сообразно съ этимъ авторъ ограничивается доказательствомъ всемірности библейскаго потопа лишь въ отношеніи къ предпотопному человѣческому роду. Вопросъ же о томъ, былъ ли библейскій потопъ повсемѣстнымъ на земномъ шарѣ, точно такъ же какъ и вопросъ о продолжительности дней творенія авторъ считаетъ безразличнымъ (стр. 785 и дал.).

Въ другомъ своемъ сочиненіи („О первоначальномъ состояніи человѣка“ [1]) авторъ идетъ еще дальше. Онъ задается вопросомъ:

[1]) Die Lehre vom Urstand des Menschen. 1879 г.

„Необходимо ли признавать за библейскимъ потопомъ вообще всемірное значеніе въ какомъ бы то ни было смыслѣ; нужно ли настаивать на томъ, что чрезъ потопъ пресѣклось историческое развитіе всѣхъ безусловно народовъ земли за исключеніемъ одного только Ноева потомства?“ Авторъ рѣшаетъ этотъ вопросъ такъ: „Если гипотезѣ о частномъ космологическомъ характерѣ библейскаго потопа не можетъ быть противопоставлено ничего основательнаго (?) съ экзегетической точки зрѣнія, помимо очевидно гиперболическихъ библейскихъ выраженій, какъ наприм. покрылись водою „всѣ горы“, погибли „всѣ животныя“ и т. под., то не видится достаточныхъ основаній для отрицанія гипотезы и о сохраненіи нѣкоторыхъ отдѣльныхъ допотопныхъ вѣтвей человѣческаго рода, кромѣ семейства Ноева отъ разрушительнаго дѣйствія потопа“. Здѣсь уже высказывается не только попытка на „соглашеніе“, но прямая уступка распространеннымъ въ новѣйшее время мнѣніямъ о невсеобщности и незначительности библейскаго потопа. Намъ кажется, что справедливыя предостереженія автора противъ поспѣшныхъ попытокъ со стороны нѣкоторыхъ западныхъ богослововъ къ соглашенію богословія даже съ дарвинизмомъ (стр. 736, 781, 797) имѣютъ нѣкоторое примѣненіе и къ собственнымъ конкордистскимъ пріемамъ автора. Его историческій обзоръ отношеній между богословіемъ и естествознаніемъ былъ бы объективнѣе и имѣлъ бы больше достоинства, если бы къ нему не примѣшивались субъективныя и по мѣстамъ слишкомъ уступчивыя мнѣнія автора въ пользу еще далеко небезспорныхъ естественно-научныхъ гаданій и предположеній относительно исторіи мірозданія. Авторъ думаетъ достигнуть чрезъ подобныя сдѣлки и компромиссы полезныхъ результатовъ для богословской науки. Намъ кажется это больше, чѣмъ сомнительнымъ. Что въ самомъ дѣлѣ выигрываетъ богословіе отъ конкордистскихъ теорій, подобныхъ теоріямъ автора? Библейское повѣствованіе о твореніи ими нисколько не защищается. Теоріи эти превращаютъ библейское повѣствованіе въ нѣчто совсѣмъ иное сравнительно съ тѣмъ, каково оно на самомъ

дѣлѣ. Когда теологъ, какъ напр. авторъ, говоритъ, что библейскіе дни творенія—то же, что многовѣковыя геологическія эпохи, что третій день творенія—то же, что въ геологіи называется эпохою каменно-угольной формаціи, пятый день то же, что многовѣковая эпоха появленія млекопитающихъ и т. под. (стр. 548), вся прибыль остается на сторонѣ естествоиспытателей, которымъ конечно пріятно видѣть въ подобныхъ теологическихъ теоріяхъ возведеніе своихъ гипотезъ на степень критерія для толкованія самой библіи. Нельзя отрицать, что слишкомъ поспѣшное усвоеніе со стороны такъ называемой либеральной западной теологіи, въ качествѣ послѣдняго слова науки, иногда очень шаткихъ гипотезъ современнаго естествознанія въ значительной степени способствовало подрыву достоинства и авторитета богословской науки на западѣ. Въ то время, какъ сами болѣе осторожные естествоиспытатели, какъ напр. Вирховъ и др., совѣтуютъ даже адептамъ естественной науки не относиться слишкомъ довѣрчиво къ разнымъ гипотезамъ въ области естествознанія, необоснованнымъ на твердыхъ данныхъ, богословамъ тѣмъ болѣе не приходится подчиняться подобнымъ гипотезамъ и особенно руководствоваться ими при объясненіи слова Божія. Та готовность, съ какою новѣйшая либеральная теологія, какъ протестантская, такъ и католическая, открываетъ доступъ въ свою область моднымъ естественнымъ гипотезамъ, вызываетъ нерѣдко высокомѣрное пренебреженіе къ богословію со стороны его противниковъ. Эта услужливая готовность подала поводъ Гартману, извѣстному германскому философу-пессимисту, къ рѣзкому сравненію либеральной западной теологіи новѣйшаго времени съ „Одиссеевымъ Терситомъ". Независимо отъ рѣзкости этого сравненія, въ немъ однако же заключается извѣстная доля правды въ отношеніи къ характеристикѣ упомянутой теологіи. Вмѣсто того, чтобы заимствовать изъ области естествознанія лишь точныя и вполнѣ провѣренныя данныя въ *подтвержденіе* библейскихъ истинъ, она напротивъ въ Библіи ищетъ подтвержденій для ходячихъ гипотезъ и теорій естествознанія и такимъ образомъ,

вмѣсто того, чтобы служить интересамъ религіи и богословской науки, она состоитъ какъ бы въ услуженіи у естественной науки. Подчиняясь иногда до рабства вліянію той или другой естественно-научной гипотезы въ толкованіи самаго св. писанія, она впадаетъ въ величайшую ошибку, какую только можетъ допустить библейская экзегетика, забывая, что естественныя гипотезы весьма перемѣнчивы, между тѣмъ какъ библейскія истины вѣчны. Библейская экзегетика не должна связывать участь библейскихъ истинъ съ тѣмъ, что завтра же можетъ быть признано величайшею ошибкою человѣческаго ума и устранено изъ области даже самыхъ естественныхъ гипотезъ, какъ опровергнутое заблужденіе. Если богословіе не можетъ взять на себя задачи учить естествовѣдовъ физіологіи, химіи, геологіи, ботаникѣ, то съ другой стороны и естествознаніе не можетъ претендовать на то, чтобъ учить богослововъ-экзегетовъ правильному пониманію и толкованію священнаго писанія. Что слѣдуетъ разумѣть подъ тѣмъ или другимъ словомъ въ св. писаніи, какъ понимать то или другое мѣсто, находящееся въ немъ—это чисто экзегетическій вопросъ, который должно рѣшать на основаніи филологіи и свято-отеческихъ толкованій священнаго писанія, а никакъ не на основаніи гипотезъ и теоріи естественныхъ наукъ, совершенно не компетентныхъ въ области библейской экзегетики.

Н. Р.

Греко-россійская церковь сама въ себѣ и въ своихъ отношеніяхъ къ церквамъ запада: современный очеркъ.

(Окончаніе [1])

IV.

Въ 1516 году вспыхнулъ наконецъ въ Германіи страшный пожаръ, давно уже подготовлявшійся громадными злоупотребленіями Римской церкви. Отъ времени до времени ватиканскій дворъ получалъ тяжкіе удары отъ разныхъ новыхъ ересіарховъ, которые сильно поколебали основанія, на которыхъ утверждался престолъ свѣтскаго владычества папъ. На одномъ евангеліи, хранящемся въ библіотекѣ гусситовъ въ Прагѣ, есть изображеніе, представляющее знаменитаго ересіарха Виклефа ударяющимъ огнивомъ по камню, изъ котораго сыплются искры, подлѣ него Іоаннъ Гуссъ зажигаетъ отъ одной изъ этихъ искръ пукъ сухого хворосту, а третій—Лютеръ—этимъ хворостомъ поджигаетъ громадный лѣсъ. Изображеніе это весьма точно передаетъ дѣйствительное положеніе дѣла. Одинъ за другимъ знаменитые ересіархи западной церкви поддерживали и распространяли великій пожаръ, поставившій въ крайнее затрудненіе папство. Папскій дворъ посредствомъ разныхъ махинацій, въ которыхъ онъ едва ли имѣетъ соперниковъ, попробовалъ сначала вооружить противъ новой ереси государей, а потомъ

---

[1]) См. Христ. Чт. 1880 г. часть 1-я (стр. 221—253). Настоящая половина статьи съ согласія автора подвергнута нами нѣкоторой передѣлкѣ, не измѣнившей впрочемъ ни ея основнаго взгляда, ни тона. *Перев.*

поднялъ страшную тридцатилѣтнюю войну. Священная инквизиція оказалась не въ состояніи уничтожить протестантизмъ; не могло сдѣлать этого и полчище іезуитовъ; всего легче оказалось излить фіалъ своей ярости на беззащитную греко-россійскую церковь, къ которой стали обнаруживать тяготѣніе протестанты.

Эти новые христіане Европы оказались безъ точки опоры. До сихъ поръ центромъ для нихъ служилъ папа, а они составляли лишь периферію этого центра. Отказавшись отъ папы, они утратили свой центръ и до сихъ поръ не могутъ отыскать его.

Когда въ 1564 году константинопольскій патріархъ Іоасафъ Великолѣпный послалъ въ Виттембергъ патріаршаго архидіакона Димитрія Мисскаго для собранія свѣдѣній о положеніи новоявленнаго въ Германіи вѣроисповѣданія, протестанты увидѣли въ этомъ благопріятный случай заручиться благорасположеніемъ Константинопольской церкви и отправили къ Іоасафу свое исповѣданіе вѣры. Въ своемъ письмѣ къ патріарху они выражали свою радость о томъ, что существуютъ на востокѣ, не смотря на самыя неблагопріятныя обстоятельства, древнія апостольскія церкви, увѣряли восточную церковь въ томъ, что ученіе ихъ не имѣетъ въ виду отвергать ни священнаго писанія, ни вселенскихъ соборовъ, и что напротивъ они чтутъ эти соборы, отвергаютъ всѣ древнія ереси, равно какъ и всѣ заблужденія Римской церкви. Но Іоасафъ, потому ли что зналъ истинный духъ ученія протестантовъ или по другой какой либо причинѣ, не призналъ за благо отвѣчать на ихъ письмо.

Протестанты однакожъ не успокоились на этомъ и въ 1573 г. снова написали къ вселенскому патріарху Іереміи II. Письма ихъ привезъ въ Константинополь посланникъ германскаго императора Максимиліана II при дворѣ султана Селима II Давидъ [1]), а передалъ Іереміи одинъ изъ образованнѣйшихъ германскихъ филеллиновъ [2]). Іеремія принялъ представителя учоныхъ протестантовъ

---

[1]) Унгнадъ.

[2]) Стефанъ Герлахъ.

съ величайшимъ радушіемъ и предупредительностью. И послѣ этого они снова писали патріарху, прося его разсмотрѣть догматы протестантскаго исповѣданія и отмѣтить, которые изъ нихъ противорѣчатъ ученію Восточной церкви. Въ своемъ отвѣтѣ Іеремія ограничился лишь просьбами, чтобы они не примѣшивали чуждыхъ и антидогматическихъ заблужденій къ христіанскимъ догматамъ; потомъ впрочемъ онъ заявилъ, что не одобряетъ вовсе этого новаго ученія, къ которому начинали уже склоняться нѣкоторые изъ высшихъ сановниковъ патріархіи, и особенно съ тѣхъ поръ, какъ такъ называемое Аугсбургское исповѣданіе было переведено на новогреческій языкъ извѣстнымъ греческимъ архонтомъ Михаиломъ въ Германіи Кантакузинымъ. Повидимому впрочемъ вожаки новаго возникшаго вѣроисповѣданія не останавливались и предъ подкупомъ, чтобы заинтересовать въ свою пользу нѣкоторыхъ вліятельныхъ клириковъ Константинопольской патріархіи. Изъ переписки, которою они обмѣнялись съ греческими іерархами, видно, что они вовсе не хотѣли входить въ разсужденія относительно церковнаго единенія и подчиниться результатамъ этихъ разсужденій, а просто хотѣли принудить Восточную церковь признать ихъ заблужденія и такимъ образомъ слить ее съ протестантскою. Хотя они и отпали отъ власти папъ, но въ своихъ отношеніяхъ къ Восточной церкви продолжали держаться тѣхъ же принциповъ и пріемовъ, какихъ держались и папы. Съ своей стороны Восточная церковь относилась къ реформаціи безъ всякихъ предубѣжденій: „уповая, говоритъ одинъ изъ новѣйшихъ греческихъ учоныхъ, на чистоту своей вѣры, она равнодушно выслушала вѣсть объ этой схизмѣ, родившейся въ самыхъ нѣдрахъ Римской церкви. Узнавши же вслѣдъ затѣмъ, что лютеранство желаетъ войти съ ней въ разсужденіе о догматахъ, она приняла сдѣланное ей предложеніе и откровенно изложила свои догматы, благословила тѣхъ, которые пожелали принять эти догматы и открыла таковымъ свои объятія, какъ чадамъ возлюбленнымъ. Но весь ходъ этого дѣла, равно какъ и письма, которыя посылали въ Константинополь и въ другія мѣста

протестанты, показывають, что на дѣлѣ они вовсе не желали единенія, котораго желала греческая церковь. Они скрывали какія-то заднія мысли, нарочито затягивали переговоры, вмѣсто того чтобы искренно совѣщаться о возсоединеніи, по крайней мѣрѣ облегчать оное, если нельзя было осуществить оное вполнѣ, и смотрѣть на греческую церковь, какъ на сестру, а не какъ на общество людей, среди которыхъ удобно пріобрѣтать себѣ прозелитовъ".

Одинъ греческій хронографъ пишетъ, что въ 1582 году и вожди Англиканской церкви писали на Востокъ съ цѣлію завязать сношенія съ Восточной церковью, но въ своихъ письмахъ, по его словамъ, оскорбляли церковь, съ которой хотѣли войти въ сношенія. И тѣмъ не менѣе сдѣланная въ XVI вѣкѣ новая попытка къ возсоединенію показываетъ, что протестанты искали не возсоединенія, а политическаго союзничества. Это было въ то время, когда польскіе протестанты, терпѣвшіе наравнѣ съ православными гоненія отъ папскихъ миссіонеровъ и іезуитовъ, имѣли нужду въ поддержкѣ. Вслѣдствіе этого они написали константинопольскому патріарху, предлагая ему, чтобы обѣ церкви признали другъ друга сестрами и соединились для совокупной борьбы съ общимъ врагомъ. Но греческая церковь не приняла этого предложенія на томъ основаніи, что разсужденія о догматахъ и единеніи церквей должны вытекать изъ убѣжденія въ божественности догматовъ, а не изъ побужденій минуты. Въ послѣднемъ случаѣ лишь минуетъ опасность, какъ искуственное зданіе единенія немедленно же и падетъ само собою. Протестанты, протягивая греческому патріарху руку дружбы, какъ они говорили, прислали ему также и исповѣданіе своей вѣры, но управлявшій тогда дѣлами великаго престола [1]), разсмотрѣвши присланныя ими писанія, написалъ имъ въ отвѣтъ, что греческая церковь отдѣляется отъ нихъ не однимъ только громаднымъ географическимъ разстояніемъ, но и догматическимъ, которое оказывается еще громаднѣе географическаго.

---

[1]) Мелетій Пигасъ, патріархъ александрійскій.

Поведеніе же протестантовъ и англиканъ въ дѣлѣ патріарха Кирилла Лукариса было просто гнусно. Въ то время какъ іезуиты жестоко преслѣдовали православныхъ, они стремились поработить Восточную церковь протестантизму. Кириллъ, полемизируя и борясь съ іезуитами и со всею Римскою церковью, искалъ дружбы и поддержки у протестантовъ, которые считали папу такимъ же своимъ врагомъ, какъ и православные. Но въ этихъ критическихъ обстоятельствахъ протестанты заявили себя *злымъ яйцомъ злого ворона*, какъ говоритъ древняя греческая пословица: они вспомнили, что незадолго предъ тѣмъ они были членами Римской церкви, которая никогда не соглашалась оказать ни малѣйшей помощи Византійской имперіи, прежде чѣмъ не принудитъ Восточную церковь принять ея догматы. Протестанты XVI вѣка чрезъ своихъ посланниковъ въ Константинополѣ до того намагнитизовали патріарха Кирилла, что во все время его патріаршества (1621 — 1638) имѣли притязаніе навязывать ему свои мнѣнія, безстыдно разглашали повсюду, что греческая церковь протестантствуетъ. А все это отъ того, что Лукарисъ молчалъ, желая подслужиться посланникамъ протестантскихъ государей, отъ которыхъ надѣялся получить себѣ поддержку. Дѣло дошло до того, что кальвинисты дерзнули напечатать исповѣданіе своей вѣры подъ видомъ исповѣданія Восточной церкви и это несчастное исповѣданіе столько же причинило ей напастей, сколько и бѣшенство іезуитовъ. Тогда Восточная церковь, желая смыть грязь, которою въ нее бросили, созвала одинъ за другимъ три большихъ помѣстныхъ собора, которые по количеству присутствовавшихъ на нихъ архіереевъ и патріарховъ и по своимъ догматическимъ опредѣленіямъ напоминаютъ древніе вселенскіе соборы. Кто возьметъ на себя трудъ перелистовать хроники греческой, румынской и русской церквей, тотъ увидитъ, что протестанты внесли неописанную смуту во всю Восточную церковь, распространяя повсюду свое заблужденіе подъ видомъ ученія Восточной церкви. Самое же худшее состояло въ томъ, что они ни-

сколько не помогли ей, отдавши ее на жертву бѣшенства и звѣрскаго мщенія ватиканскаго двора.

XVII вѣкъ упоминаетъ еще объ одной попыткѣ Англиканской церкви къ соглашенію съ Греко-Россійскою, которая, отвѣчая ей, отправила вмѣстѣ съ тѣмъ и изложеніе своего ученія. Но отвѣта не послѣдовало и такимъ образомъ и эта попытка англиканъ осталась безъ послѣдствій и не столько по неподатливости Восточной церкви, сколько по упорству Англиканской, ни за что не хотѣвшей допустить и мысли о какой либо неточности или погрѣшностяхъ въ своемъ ученіи. Греческая церковь въ интересѣ единенія всегда готова была сдѣлать тѣ или другія уступки. Такъ наприм. константинопольскій патріархъ Кипріанъ высказалъ мнѣніе, что лютеране и кальвинисты, присоединяющіеся къ православной церкви, могутъ быть принимаемы посредствомъ мѵропомазанія. Это же мнѣніе выразилъ чрезъ десять лѣтъ послѣ Кипріана преемникъ его Іеремія III въ письмѣ къ Петру I (1718 г.). Въ сношеніяхъ своихъ съ англиканами Греко-Россійская церковь также сдѣлала довольно уступокъ, такъ что если бы англикане съ своей стороны отвѣтили ей такою же искренностью, то соединеніе этихъ двухъ церквей, можетъ быть, и дѣйствительно совершилось бы, но оказалось, что всѣ эти новые и старые христіане западной Европы стремились лишь ставить въ затруднительное положеніе Восточную церковь; вслѣдствіе этого, когда не много спустя, именно въ 1734 г., англикане сдѣлали новый шагъ къ сближенію, написавши снова къ восточнымъ патріархамъ о возсоединеніи церквей, то православные греческіе архіереи отвѣтили, что это возсоединеніе возможно лишь подъ условіемъ принятія англиканами догматовъ Восточной церкви.

Съ этого времени не упоминается уже ни о какихъ попыткахъ къ возсоединенію до самаго текущаго столѣтія, когда появленіе протестантскихъ миссіонеровъ на востокѣ поставило протестантизмъ во враждебныя отношенія къ Греко-Россійской церкви. Правда, въ началѣ протестанты распускали слухъ, что цѣль поселенія ихъ въ городахъ востока состоитъ въ открытіи школъ и даровой раздачѣ библій и

другихъ религіозныхъ книгъ въ видахъ распространенія просвѣщенія на востокѣ. Постепенно стали они переводить священное писаніе на разговорный греческій языкъ, между тѣмъ какъ Константинопольская церковь еще въ XVII в. запретила переводить библію на простонародный языкъ; заручились даже для этого перевода позволеніемъ патріарха Григорія V. Но потомъ, когда открылась истинная цѣль этого перевода, когда посредствомъ его протестантскіе миссіонеры стали практиковать самый необузданный и наглый прозелитизмъ въ массахъ православнаго населенія на востокѣ, то патріархъ Григорій VI нашелся вынужденнымъ анаѳематствовать и англиканскія библіи и даровое ученіе, распространяемое на востокѣ протестантскими миссіонерами. Приведенная въ ярость такимъ распоряженіемъ Григорія Англиканская церковь подготовила его низложеніе (въ 1841 г.), точь въ точь какъ въ былое время католическая церковь подготовляла незаконныя низложенія неудобныхъ для нея патріарховъ.

Переходимъ къ настоящему времени. Каковы теперь отношенія протестантовъ къ Восточной церкви? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служатъ пять храмовъ, выстроенныхъ англиканами въ окрестностяхъ Бруссы и триста греческихъ семействъ, вынужденныхъ искать покровительства англиканскаго миссіонерскаго стана въ Сенъ-Карахиссарѣ близъ Севастіи и, можетъ быть, перспектива обращенія всего востока въ англиканство. Что то подумываютъ теперь греческіе патріоты объ этихъ успѣхахъ англиканства на исконной почвѣ эллинизма?.. Въ то время, какъ они такъ глупо рукоплескали провозглашенію болгарской схизмы и еще глупѣе хвалились энергической поддержкой со стороны могущественной англиканской церкви, судьба подготовляла уже имъ горькое разочарованіе въ извѣстной исторіи архіепископа каппадокійскаго, который (въ 1872 г.) оказался вынужденнымъ буквально вырывать овецъ своего стада изъ прожорливой пасти англиканскихъ волковъ-миссіонеровъ. Имъ вѣроятно и во снѣ не грезились тѣ продѣлки, которыми потомъ озадачили ихъ протестантскіе миссіонеры въ Палестинѣ, Бруссѣ и

даже во многихъ городахъ эллинскаго королевства, гдѣ прозелитизмъ строго запрещенъ. И что особенно замѣчательно, такъ это то, что наиболѣе наглыя изъ этихъ продѣлокъ падали на время наиболѣе оживленной переписки представителей англиканской церкви съ представителями православной, именно когда архіепископъ кэнтербюрійскій Арчибальдъ Кэмбель въ своемъ письмѣ къ патріарху Григорію VI изливался въ пламенныхъ молитвахъ о возсоединеніи церквей, въ это-то время протестантскіе миссіонеры и дали самыя убѣдительныя доказательства того, что и они, какъ раньше ихъ собратья католики, ничего другаго въ своей такъ называемой просвѣтительной дѣятельности на востокѣ не преслѣдують, кромѣ самой безшабашной и необузданной эксплуатаціи востока. И это должно быть тѣмъ обиднѣе для національнаго и церковнаго чувства грековъ, что Восточная церковь всегда относилась къ протестантамъ съ большею любовію и предупредительностью, чѣмъ къ католикамъ. Изъ множества доказательствъ тому приведемъ не многія. Извѣстно, что православная церковь принимаетъ одно только крещеніе и единственно законною и правильною формою его признаетъ погруженіе, обливаніе же, представляющее общераспространенную форму крещенія на Западѣ, допускаетъ лишь какъ исключеніе въ крайнихъ случаяхъ, т. е. въ тѣхъ случаяхъ, когда совершеніе крещенія чрезъ погруженіе оказывается физически невозможнымъ. При всемъ томъ упомянутые выше патріархи Кипріанъ и Іеремія (1710—1730) предложили не перекрещивать лютеранъ и кальвинистовъ и тѣмъ засвидѣтельствовали, что признаютъ крещеніе протестантовъ дѣйствительнымъ. Той же практики держится и до сихъ поръ Русская церковь. А константинопольскій патріархъ Григорій VI около десяти лѣтъ тому назадъ далъ позволеніе греческимъ іереямъ и архіереямъ погребать англиканъ и протестантовъ по обряду православной церкви тамъ, гдѣ не окажется пасторовъ ихъ исповѣданія. Съ истиннымъ утѣшеніемъ услышали мы также, что нынѣшній александрійскій патріархъ святѣйшій Софроній не разъ предлагалъ греческимъ священникамъ хоронить протестантовъ. Въ

силу подобнаго же предложенія три года тому назадъ былъ похороненъ по православному обряду даже католикъ, не признававшій впрочемъ главенства папы. Но всѣ эти уступки со стороны Греко-Россійской церкви относительно протестантовъ имѣли своимъ послѣдствіемъ лишь то, что протестантовъ не примирили съ православными, а католиковъ окончательно оттолкнули отъ нихъ и озлобили.

Это прогрессивное озлобленіе католиковъ противъ православныхъ можно наблюдать какъ на Востокѣ, такъ и въ Россіи. Тамъ и здѣсь наиболѣе характерными представителями и проводниками его были іезуиты. Созданные спеціально для борьбы съ протестантствомъ, они съ упорствомъ, энергіей и ловкостью, достойными лучшаго примѣненія, слѣдили за своимъ врагомъ всюду, гдѣ только онъ ни появлялся, и старались ему вредить всевозможными средствами. Само собою разумѣется, что всякая, даже ничтожная уступка со стороны православныхъ протестантамъ и хотя бы то фиктивное сближеніе съ ними должны были поднимать всю желчь со дна души почтенныхъ патеровъ и заставлять ихъ съ удвоеннымъ ожесточеніемъ набрасываться на мнимыхъ союзниковъ протестантства. Понятно, что этимъ послѣднимъ доставалось особенно больно тамъ, гдѣ они были слабѣе и беззащитнѣе политически — именно на востокѣ. Излагать подробно исторію интригъ и козней іезуитовъ на востокѣ со времени ихъ появленія здѣсь и до конца прошлаго столѣтія, значило бы писать мартирологъ восточнаго христіанства, по обилію жертвъ нисколько не уступающій обилію жертвъ временъ иконоборства. Но и православный русскій народъ вписалъ въ этотъ мартирологъ не одну сотню тысячъ своихъ чадъ во время введенія и господства пресловутой, уніи въ Польшѣ, Литвѣ и коренныхъ русскихъ земляхъ, случайно подпавшихъ подъ власть Польши. Долго было бы разсказывать эту скорбную исторію. Да и нужно ли ее разсказывать? Кто ее не знаетъ и особенно изъ русскихъ? Достаточно напомнить мрачную эпоху самозванцевъ, которою, какъ это теперь вполнѣ доказано, православная Россія была обязана главнымъ образомъ козням іезуитовъ.

Къ счастію Римъ обчелся. Создать догматическое средостѣніе между православными греками и русскими въ пресловутой уніи ему не удалось. Хотя нужно сознаться, что планъ разъединенія двухъ единовѣрныхъ народовъ составленъ былъ куріей съ дьявольскимъ искуствомъ и если бы удался, то православные греки лишились бы единственныхъ своихъ покровителей и защитниковъ въ православныхъ царяхъ русскихъ. Но развѣ не ту же самую цѣль преслѣдовали миссіонеры, дипломаты и вообще заправители судебъ протестантизма, подбивавшіе нѣсколько лѣтъ тому назадъ греческую церковь къ отлученію болгаръ и другихъ славянскихъ племенъ? Развѣ это отлученіе не было бы вѣрнѣйшимъ средствомъ лишить грековъ вѣковаго сочувствія и поддержки со стороны православной Россіи? Приглашаемъ греческихъ умниковъ подумать объ этомъ.

А для того, чтобы ихъ мысль не отклонялась отъ прямого пути, напомнимъ имъ нѣкоторые, очевидно забытые ими факты изъ исторіи такъ называемой просвѣтительной дѣятельности католиковъ и протестантовъ на Востокѣ или, говоря языкомъ болѣе точнымъ, изъ исторіи ихъ взаимнаго соперничества, стоившаго восточному христіанству цѣлаго моря слезъ и крови. Предъ нами отцы іезуиты. Востокъ имѣлъ несчастіе впервые увидѣть ихъ у себя въ 1583 г. въ качествѣ агентовъ папы Григорія XIII. Благодаря своей настойчивости и искуству, они скоро пріобрѣтаютъ здѣсь такую силу, что уже въ 1610 г. Высокая Порта оказывается вынужденною гнать ихъ изъ предѣловъ имперіи. Но выгнать ихъ оказалось труднѣе, чѣмъ впустить: они не только успѣли пріобрѣсти себѣ могущественную поддержку въ послахъ католическихъ державъ, но и преданныхъ благожелателей въ лицѣ константинопольскихъ патріарховъ Кирилла II-го, бывшаго митрополита веррейскаго, Григорія IV, бывшаго митрополита амассійскаго и Аѳанасія III Пателарія (съ 1623 по 1650 г.). Это послѣднее обстоятельство естественно возбуждало зависть и соревнованіе въ протестантахъ. Послѣ многихъ безплодныхъ усилій имъ удалось наконецъ возвесть на патріаршій престолъ расположеннаго къ нимъ человѣка въ лицѣ

Кирилла Лукариса. Но съ этого то момента и началась между соперниками борьба не на животъ, а на смерть изъ-за преобладанія въ Восточной церкви, на долю которой доставались въ этой борьбѣ лишь одни униженія и страданія. Римъ конечно не могъ простить протестантамъ ихъ успѣха и пустилъ въ ходъ всѣ свои рессурсы, чтобы выбить ненавистныхъ соперниковъ изъ занятой ими выгодной позиціи. И дѣйствительно іезуитамъ посредствомъ разныхъ махинацій удалось добиться низложенія Кирилла чрезъ нѣсколько мѣсяцевъ послѣ его возведенія и они поспѣшили отправить въ Римъ нарочнаго гонца съ извѣстіемъ объ этомъ радостномъ для куріи событіи. Но и протестанты не дремали. При помощи тѣхъ же махинацій они добились возстановленія Кирилла. Іезуиты конечно не могли дозволить своимъ противникамъ такъ легко восторжествовать надъ собою и борьба закипѣла съ новою силою. Но по всей вѣроятности она не приняла бы такихъ широкихъ размѣровъ и такого остраго характера, если бы Кириллъ Лукарисъ былъ обыкновенною заурядною личностью. Но на свое несчастіе и на несчастіе своей церкви онъ оказался человѣкомъ не только умнымъ и энергическимъ, но и задававшимся широкими планами: онъ мечталъ о подъемѣ народнаго духа, о распространеніи образованія, объ открытіи школъ и типографій, изданіи книгъ и пр. при помощи своихъ протестантскихъ друзей. А этого конечно не могли простить ему іезуиты. И такъ какъ разборчивость въ выборѣ средствъ не принадлежала къ числу ихъ политическихъ и нравственныхъ принциповъ, то они пустили въ ходъ и инсинуаціи и клевету, пытались дискредитировать въ глазахъ правительствъ всѣ его самыя невинныя начинанія, набросить тѣнь на его политическую благонадежность. Они начали съ типографіи, распустивши молву, что въ ней печатаются книги, направленныя противъ господствующей религіи (магометанства), и хотя доносъ оказался клеветою, тѣмъ не менѣе всѣ книги, найденныя въ типографіи были конфискованы, всѣ рабочіе вмѣстѣ съ начальникомъ типографіи были арестованы и типографія закрыта, — и все это было сдѣлано почтенными

патерами, руководившими всей этой интригой, въ то самое время, когда Лукарисъ давалъ обѣдъ посланникамъ дружески расположенныхъ къ нему протестантскихъ державъ. Но ударъ, такъ ловко направленный противъ ненавистнаго патріарха, не попалъ однакожъ въ цѣль съ этой стороны,—великій муфтій, которому было поручено султаномъ разсмотрѣть конфискованныя въ типографіи книги, не нашелъ въ нихъ ничего оскорбительнаго для магометанства,—тѣмъ смѣлѣе и вѣрнѣе онъ былъ нанесенъ съ другой стороны. Патріархъ былъ оговоренъ въ тайныхъ сношеніяхъ съ русскими и когда случайный набѣгъ казаковъ на берега Босфора далъ видимость основательности этому оговору, то съ позоромъ былъ низложенъ. Ровно пять разъ возвышался и падалъ злополучный патріархъ, обозначая всякій разъ своимъ возвышеніемъ и паденіемъ торжество или пораженіе боровшихся изъ-за него противниковъ. Но въ концѣ концовъ побѣда все таки осталась за іезуитами. Они добились таки того, что ненавистный имъ патріархъ былъ удавленъ по приказанію Мурада IV. Не дешево впрочемъ досталась имъ побѣда. Голова Лукариса обошлась имъ въ 50,000 скуди, внесенныхъ въ казну великаго визиря. Тотъ же оговоръ и съ такимъ же успѣхомъ былъ пущенъ въ ходъ и противъ преемниковъ Кирилла Пароенія II (въ 1651 г.) и Пароенія III (въ 1657 г.) и на этотъ разъ, повидимому, даже совокупными усиліями бывшихъ соперниковъ, встревоженныхъ замѣтнымъ возрастаніемъ русскаго вліянія въ Стамбулѣ. Ненависть іезуитовъ къ Лукарису доходила даже до смѣшного: они не хотѣли оставить его въ покоѣ даже въ могилѣ, вырыли его трупъ и бросили въ море. О скандальномъ шумѣ, поднятомъ ими изъ-за православія этого патріарха и стоившемъ восточной церкви почти пятидесятилѣтнихъ волненій, мы имѣли уже случай упомянуть выше.

А вотъ нѣсколько фактовъ изъ исторіи знаменитой римской пропаганды на Востокѣ. Цѣлію ея было подчиненіе Восточной церкви Риму. Римъ и не скрывалъ этого, да и безполезно было бы скрывать. Это была вѣковая традиціонная цѣль всѣхъ его дѣй-

ствій на Востокѣ, давнимъ давно всѣмъ и каждому извѣстная. Непосредственные результаты этой пропаганды, вообще говоря, были ничтожны. Они ограничились совращеніемъ въ латинство нѣсколькихъ отдѣльныхъ греческихъ семействъ на островахъ Іоническаго и Эгейскаго морей, въ Хіосѣ, Смирнѣ и другихъ мѣстностяхъ. Но нравственное и матеріальное зло, причиненное населенію дѣйствіями агентовъ пропаганды, было неисчислимо. Оно сказалось въ возбужденіи религіозныхъ и всякихъ другихъ страстей среди мирнаго и дотолѣ согласнаго и дружнаго населенія, въ развитіи и увѣковѣченія вражды, распри и ссоръ между бывшими единовѣрцами и даже близкими родственниками. Не осталось ни одной мѣстности въ турецкой имперіи, гдѣ бы не попыталась съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ утвердиться пропаганда, и вездѣ ея появленіе сопровождалось одними и тѣми же послѣдствіями для мѣстнаго населенія. Эти послѣдствія были тѣмъ печальнѣе, чѣмъ населеніе было смѣшаннѣе. Такъ въ первой четверти минувшаго столѣтія она съ большимъ успѣхомъ открыла свои дѣйствія среди православныхъ арабовъ антіохійскаго патріархата, вооруживъ ихъ противъ патріарха Сильвестра за то, что послѣдній не нашелъ возможнымъ разрѣшить имъ употребленіе скоромной пищи по средамъ и пятницамъ. Въ третьей четверти того же столѣтія она проникла въ Болгарію и старалась такимъ же точно образомъ вооружить православныхъ болгаръ противъ патріарха константинопольскаго и своими интригами вынудила патріарха Самуила хлопотать о закрытіи болгарскаго патріаршества и о подчиненіи болгарскихъ архіереевъ непосредственно вселенскому престолу, что ему дѣйствительно и удалось въ 1767 г. Опускаемъ возмутительныя подробности дѣйствій римской куріи среди православнаго населенія, подвластнаго Венеціанской республикѣ и Австрійской имперіи. Замѣтимъ только, что полному простору этихъ дѣйствій по крайней мѣрѣ въ Славоніи, Сирміи, Кроаціи, Далмаціи, Трансильваніи и вообще въ земляхъ Австрійской короны мѣшала также позоримая теперь близорукими аѳинскими политиканами Россія. Нуждаясь постоянно то

въ союзѣ, то въ дружественномъ нейтралитетѣ Россіи, имперія Габсбурговъ волей-неволей должна была въ угоду ей сдерживать миссіонерскія и всякія другія поползновенія куріи и ея клевретовъ среди православнаго населенія имперіи.

Новѣйшіе ея подвиги слишкомъ свѣжи еще у всѣхъ въ памяти, чтобы подробно объ нихъ распространяться. Ея рука была замѣшана и въ крымской войнѣ, и въ критскомъ возстаніи, и въ болгарской схизмѣ и въ секуляризаціи монастырскихъ имѣній Кузою, словомъ во всѣхъ болѣе или менѣе крупныхъ событіяхъ текущаго столѣтія съ послѣднимъ герцеговинскимъ возстаніемъ включительно. И если въ концѣ концовъ она терпѣла неудачу, то это ни мало ее не обезкураживало и она немедленно же принималась за новыя махинаціи и все-таки кое-что въ частностяхъ выигрывала.

Что же протестанты? Исторія ихъ дѣйствій на Востокѣ была въ сущности вторымъ исправленнымъ и дополненнымъ изданіемъ исторіи дѣйствій римской куріи, такъ что еще вопросъ, кто больше нанесъ вреда восточному православію: католики или протестанты. Послѣдніе, правда, рѣдко прибѣгали къ тѣмъ грубымъ пріемамъ насилія, къ которымъ любили прибѣгать первые чрезъ посредство подкупленныхъ чиновниковъ Порты, а дѣйствовали болѣе осторожно и политично, но въ конечномъ результатѣ восточная церковь едва ли не болѣе терпѣла и нравственно и матеріально отъ ихъ дѣйствій, чѣмъ отъ дѣйствій католиковъ.

Въ какомъ лучезарномъ свѣтѣ является сравнительно съ этими фальшивыми друзьями и лже-братіями восточныхъ христіанъ святая Русь, ихъ единственный истинный и неизмѣнный покровитель и другъ. Чистая въ своей совѣсти, *не ищущая своихъ си*, она постоянно и неизмѣнно стояла на стражѣ ихъ матеріальныхъ и духовныхъ интересовъ, не щадя ни своего имущества, ни драгоцѣнной крови своихъ дѣтей. Ей и только ей одной они обязаны тою долею самобытности и благосостоянія, которую имъ удалось отстоять и отъ грубаго насилія поработителей и отъ тонкой эксплуатаціи

западныхъ иже-братій. Къ разъясненію этой роли ея относительно Востока мы теперь и переходимъ.

V.

Въ 1453 г. Константинополь палъ и административная зависимость русской церкви отъ константинопольской стала мало по малу ослабѣвать, а потомъ и совсѣмъ прекратилась. Но это обстоятельство нисколько не измѣнило фактическихъ отношеній между ними. Напротивъ, эти отношенія сдѣлались болѣе близкими и родственными. Обѣ церкви продолжали по прежнему обмѣниваться взаимными услугами съ готовностью и предупредительностью истинно братскими. Ни одно сколько нибудь важное дѣло въ русской церкви не дѣлалось безъ сношеній съ восточною, безъ совѣта и участія послѣдней.

Намъ нѣтъ нужды подробно излагать всѣ случаи этихъ сношеній, достаточно остановиться на важнѣйшихъ. Такими мы считаемъ сношенія по вопросу объ исправленіи старопечатныхъ книгъ, объ учрежденіи патріаршества въ Россіи и о закрытіи его.

Исторія книжнаго исправленія въ Россіи имѣетъ, какъ извѣстно, свою драматическую прелюдію, въ которой главную роль суждено было играть одному греческому ученому. Въ 1507 г. великому князю Василію Ивановичу, отцу Грознаго, понадобилось разобрать и привести въ порядокъ свою библіотеку и онъ обратился на Востокъ съ просьбою о присылкѣ оттуда пригоднаго для этой цѣли человѣка. Востокъ прислалъ къ нему Максима грека, едва ли не лучшаго своего ученаго въ тогдашнее время. Кромѣ успѣшнаго исполненія дѣла, для котораго былъ призванъ, преподобный Максимъ, какъ извѣстно, своими замѣчаніями первый обратилъ вниманіе подлежащихъ властей на нѣкоторыя неправильности, вкравшіяся въ обряды и богослужебныя книги русской церкви и указалъ на необходимость ихъ пересмотра и исправленія. Дорого это ему стоило; но не объ этомъ теперь рѣчь. Во всей этой исторіи для насъ важ-

но въ данномъ случаѣ лишь то, что одна церковь довѣрчиво обратилась къ содѣйствію другой, а эта другая предупредительно спѣшила оказать это содѣйствіе. Тоже явленіе проходитъ и по дальнѣйшей исторіи этого дѣла. Патріархи московскіе Филаретъ Никитичъ, Іосифъ и Никонъ ищутъ на Востокѣ книгъ и людей, необходимыхъ для предпринятаго исправленія, а патріархи восточные спѣшатъ присылать имъ и тѣхъ и другихъ. Краснорѣчивое доказательство тому представляютъ труды братьевъ Лихудовъ и драгоцѣнная коллекція рукописныхъ сборниковъ, отчасти вывезенныхъ съ Востока Арсеніемъ Сухановымъ, отчасти присланныхъ приснопамятнымъ іерусалимскимъ патріархомъ Досиѳеемъ и другими восточными іерархами и составляющихъ въ настоящее время лучшее украшеніе московской синодальной библіотеки.

Тѣмъ же характеромъ отпечатлѣны сношенія между церквами и по двумъ другимъ, указаннымъ нами вопросамъ. Фактическая сторона этихъ сношеній не нуждается въ подробномъ изложеніи, какъ достаточно всѣмъ извѣстная. Но духъ любви, довѣрія и предупредительности, обнаруженный сторонами, заслуживаетъ быть отмѣченнымъ хотя бы то для назиданія аѳинскихъ политиковъ. Въ исторіи сношеній между церквами по этимъ вопросамъ особенно заслуживаетъ быть отмѣченною благосклонная внимательность православныхъ русскихъ вѣнценосцевъ къ высшимъ представителямъ восточной церкви. Патріархъ Іеремія II, игравшій, какъ извѣстно, одну изъ главныхъ ролей въ исторіи учрежденія въ Россіи патріаршества, былъ до того очарованъ благосклоннымъ пріемомъ и предупредительностью благочестиваго царя Ѳеодора Іоанновича и его правительства, что потомъ во всю жизнь свою повторялъ, что „нигдѣ кромѣ Россіи не встрѣчалъ онъ такого радушія, сочувствія и щедрости“. Имѣлъ также всѣ причины быть довольнымъ русскимъ императоромъ и правительствомъ и соименникъ его Іеремія III, при которомъ состоялось закрытіе русскаго патріаршества и учрежденіе Св. Синода. Свое вниманіе и предупредительность къ высшему представителю восточной церкви Великій Петръ про-

стеръ до предѣловъ возможнаго. О представителяхъ самой русской церкви и о православномъ русскомъ народѣ и говорить нечего. Ихъ любовь и преданность своей матери церкви восточной выше всякой похвалы.

Мы никогда не кончили бы, если бы стали перечислять всѣ случаи фактическаго проявленія этой любви и преданности. Достаточно напомнить о томъ радушномъ гостепріимствѣ, которое встрѣчалъ на св. Руси всякій пришлецъ съ Востока, независимо отъ его происхожденія и цѣли прибытія, о той неистощимой щедрости, съ какою подавалась и нарочито посылалась на Востокъ такъ называемая милостыня какъ царями, такъ и простыми вѣрующими, о непрерывной почти веренницѣ восточныхъ сборщиковъ этой милостыни, нерѣдко весьма назойливыхъ и безцеремонныхъ и далеко не всегда оправдывавшихъ оказываемое имъ довѣріе... Да, велика ты, святая Русь, въ своей истинно христіанской любви! И да падетъ вѣчный позоръ на головы тѣхъ, которые этого не понимаютъ, и еще болѣе на головы тѣхъ, которые этимъ злоупотребляютъ!...

Переходимъ къ факту, послужившему первымъ и, къ счастію, единственнымъ пока камнемъ претыканія между греческой и русской церквами во весь многовѣковый періодъ ихъ совмѣстной исторіи, разумѣемъ болгарскую схизму. Фактъ этотъ, какъ извѣстно, подалъ поводъ нѣкоторымъ неумѣреннымъ греческимъ патріотамъ къ злымъ и несправедливымъ выходкамъ противъ русской церкви, на которую они пытались возложить всю отвѣтственность за этотъ фактъ, и послужилъ даже причиною временнаго охлажденія между церквами. Между тѣмъ вотъ какъ было дѣло.

Болгарскій церковный вопросъ былъ въ сущности вопросомъ административнымъ. Такъ смотрѣла на него и сама константинопольская церковь до 1868 года, но съ этого года она измѣнила свой взглядъ и стала смотрѣть на него, какъ на вопросъ догматическій. Что же однакожъ случилось въ этомъ году такого, что заставило ее измѣнить свой прежній взглядъ и справедливо ли она поступила? Обратимся къ фактамъ.

Чего искали сначала православные болгары? Они вспомнили, что когда-то у нихъ была автокефальная церковь, которая существовала много лѣтъ не только до ихъ прибытія въ нынѣшнюю Румелію и поселенія въ ней, но и послѣ этого. Это не значило конечно, что іерархи этой автокефальной церкви были всѣ заурядъ болгары по національности; нѣтъ, сколько мы можемъ судить по дошедшимъ до насъ памятникамъ, значительная, если не большая, часть ихъ были греки по той простой причинѣ, что греческое племя какъ до паденія Константинополя, такъ и послѣ онаго, было самымъ даровитымъ, развитымъ и образованнымъ между восточными племенами и вслѣдствіе этого естественно выдвигалось на передовыя мѣста какъ въ церкви, такъ и въ государствѣ и въ обществѣ. Это однакожъ нисколько не мѣшало болгарской церкви быть независимой отъ церкви константинопольской. Но въ 1767 году, когда патріархъ Самуилъ подчинилъ ее вселенскому престолу, она не только утратила свою независимость, но и архіереевъ своей національности. Съ этихъ поръ всѣ епископскія каѳедры въ Болгаріи стали замѣщаться исключительно греками. Если бы не вспомнили объ этой случайно утраченной автокефальности сами болгары, то не преминули бы напомнить имъ о ней иностранныя пропаганды, конечно не въ ихъ, а въ своемъ интересѣ. Такъ то повидимому и было на самомъ дѣлѣ. Онѣ повидимому первыя посовѣтовали болгарамъ добиваться туземной іерархіи. Совѣтъ этотъ былъ горячо поддержанъ болгарскими урожденцами, получившими свое образованіе въ Западной Европѣ. Они написали и издали исторію Болгаріи и усердно стали пропагандировать и въ школахъ и литературѣ принципъ національности. Принципъ этотъ несомнѣнно сказывался уже въ требованіи національной іерархіи, но еще яснѣе сказался онъ въ другомъ нѣсколько позже заявленномъ требованіи, чтобы половина членовъ патріаршаго синода въ Константинополѣ состояла изъ архіереевъ болгаръ. По нашему личному мнѣнію, племя, по своей численности представлявшее цѣлую треть всего православнаго населенія турецкой имперіи, имѣло право заявить если не это са-

мое, то подобное этому требованіе. Но дѣло въ томъ, что въ моментъ заявленія этого требованія существовалъ въ константинопольской церкви статутъ (συνταγμάτιον), въ которомъ было указано свое мѣсто (τάξιν) каждому изъ болгарскихъ архіереевъ, и они могли быть приглашаемы для присутствія въ синодѣ не иначе, какъ по этому статуту. Можетъ быть, можно было бы вмѣсто шести болгарскихъ іерарховъ допустить въ патріаршій синодъ трехъ, да столько же въ народный совѣтъ, но какъ на зло дѣйствовавшія тогда въ управленіи константинопольскою церковію правила (κανονισμοί) только что были составлены и утверждены Высокою Портою. Приходилось ихъ измѣнять въ угоду болгарамъ чуть не на второй день послѣ ихъ утвержденія. Конечно, при существованіи доброй воли къ тому со стороны патріархіи, это обстоятельство не могло служить непреодолимымъ препятствіемъ къ исполненію требованія болгаръ и особенно въ тѣхъ скромныхъ размѣрахъ, которые намѣчены нами. Къ несчастію этой-то доброй воли именно и не доставало. Патріархъ и члены синода отнеслись къ требованію болгаръ болѣе чѣмъ равнодушно. Это равнодушіе возмутило и раздражило болгаръ и они, настаивая на прежнихъ требованіяхъ, начали ихъ постепенно расширять и такимъ образомъ дѣло, столь простое въ началѣ, стало болѣе и болѣе осложняться, и когда патріархія на новыя требованія болгаръ стала отвѣчать прямыми отказами, приняло весьма острый характеръ. На отказы патріархіи болгары стали отвѣчать демонстраціями не всегда невиннаго свойства. Благоразумные изъ болгаръ до сихъ поръ сожалѣютъ о выходкѣ двухъ болгарскихъ епископовъ, которые, совершая литургію въ церкви св. Стефана близъ Фанара, не помянули константинопольскаго патріарха, въ епархіи котораго находилась означенная церковь.

Но дѣло не могло долго оставаться въ томъ нерѣшительномъ положеніи, въ какое оно было поставлено упорствомъ патріархіи. Нужно было такъ или иначе его рѣшить. Настоятельность этого рѣшенія сдѣлалась особенно неотразимою послѣ того, какъ само пра-

вительство признало за избранниками болгарскаго народа характеръ его представителей. Не могла же патріархія отказывать имъ въ этомъ характерѣ. Но пожаръ все-таки вспыхнулъ не вдругъ. Дѣло еще не было доведено до крайности, когда вселенскій патріархъ Софроній отказался отъ престола и его мѣсто занялъ Григорій VI. Противъ личныхъ достоинствъ этого безспорно замѣчательнѣйшаго изъ патріарховъ новѣйшаго времени никто ничего сказать не можетъ. Это былъ достойнѣйшій человѣкъ, съ глубокимъ личнымъ благочестіемъ соединявшій горячую ревность о благѣ и славѣ церкви. Но къ несчастію его окружали невѣжественные, слишкомъ нерасположенные къ православнымъ славянамъ и не въ мѣру ухаживавшіе за англійскимъ посольствомъ совѣтники. Эти люди (большинство ихъ состояло изъ міранъ, клириковъ было очень мало) успѣли увѣрить благочестивѣйшаго патріарха, что болгарскій вопросъ касается не административной перемѣны въ церкви, а прибавленія новаго догмата, который они же и окрестили именемъ *филетизма.* Историкъ, которому вздумалось бы когда нибудь написать церковную исторію XIX вѣка, если бы только самъ не былъ замѣшанъ въ разсказываемыя событія и пожелалъ отнестись къ нимъ вполнѣ безпристрастно, легко убѣдился бы въ томъ, что главною причиною, сдвинувшею это дѣло съ его правильнаго пути, было вмѣшательство въ него міранъ. Имъ принадлежитъ не завидная честь изобрѣтенія новой ереси. А что такое этотъ пресловутый филетизмъ, богословы-міряне не давали себѣ труда опредѣлить поточнѣе. Для нихъ было достаточно того, что болгары требовали, чтобы при извѣстныхъ обстоятельствахъ въ мѣстности, населенной греками и болгарами, было два епископа—одинъ для грековъ, другой для болгаръ, и это-то требованіе они и провозгласили ересью филетизма. Но православная церковь, и особенно въ древнее время, повидимому не разъ видала такую ересь и ни мало не смущалась этимъ; напримѣръ, 8-е правило перваго вселенскаго собора опредѣляетъ буквально: *да не будетъ двухъ епископовъ во градѣ.* Значитъ фактъ совмѣстнаго пребыванія двухъ епископовъ въ одномъ

открывалась перспектива наверстать въ Болгаріи то, что было утрачено имъ въ 869 г., какъ мы сказали выше. Но если этотъ фирманъ не былъ произведеніемъ Буре, то еще менѣе онъ могъ быть произведеніемъ генерала Игнатьева или русской церкви. Извѣстная ненависть Аали-паши къ Россіи не могла допустить вліянія русскаго посла на подготовку и обнародованіе такого акта. Вѣроятнѣе же всего то, что актъ этотъ былъ задуманъ и составленъ Аали-пашей по собственной иниціативѣ и не въ интересѣ Россіи или Франціи, а въ интересѣ самой Турціи. Онъ очень хорошо зналъ, что греческій патріархъ отвергнетъ фирманъ, вслѣдствіе чего болгарскій вопросъ затянется мертвой петлей на шеѣ обѣихъ православныхъ народностей и распря между ними сдѣлается вѣчною,— что собственно и желательно въ интересѣ Турціи, которая въ послѣднее время можетъ существовать лишь подъ условіемъ разъединенія и вражды между подвластными ей христіанскими народами.

Но въ то время не возможно было ни говорить, ни писать противъ господствовавшаго въ греческихъ руководящихъ кружкахъ взгляда и настроенія. Всякій, осмѣливавшійся имѣть свое сужденіе по этому предмету, немедленно же провозглашался предателемъ отечества. Патріотизмъ измѣрялся тогда степенью ненависти къ Россіи. О ненависти къ болгарамъ и говорить нечего. Понятно, что и болгары платили грекамъ тѣмъ же. Мнѣ разсказывали лица, заслуживавшія полнаго довѣрія, что многіе болгары, встрѣчая погребальную процессію съ греческимъ покойникомъ, злобно поворачивались къ ней спиной. Такія выходки не могли конечно содѣйствовать примиренію разъяренныхъ народностей. А такъ какъ болгары въ глазахъ грековъ были протеже Россіи, то ненависть къ нимъ цѣликомъ переносилась и на Россію. Взаимное раздраженіе росло не по днямъ, а по часамъ. Недоставало лишь формальнаго разрыва, но и онъ не заставилъ себя долго ждать.

Патріархъ Григорій VI не имѣлъ духу провозгласить схизму въ Восточной церкви, но не хотѣлъ и того, чтобы болгары выдѣлились въ особую церковь безъ согласія остальныхъ православ-

ныхъ церквей. Схизма провозглашена была въ 1872 г. въ патріаршество Анеима VI. И онъ впрочемъ не желалъ схизмы, а желалъ примиренія, но, достигши глубокой старости (ему было за 90 лѣтъ), онъ плохо уже владѣлъ собою, не имѣлъ опредѣленныхъ идей, ни выдержки въ характерѣ, сегодня помышлялъ о примиреніи, а завтра отлучалъ отъ церкви болгарскихъ архіереевъ, сегодня давалъ имъ позволеніе служить въ храмѣ св. Стефана, а на слѣдующій день исключалъ ихъ изъ сонма іерарховъ. Къ этому нужно прибавить еще обѣщанія на счетъ примиренія, которыми онъ связалъ себя предъ нѣкоторыми вліятельными лицами при вступленіи своемъ на престолъ. Все это обрекало патріарха Анеима на совершенное бездѣйствіе, когда 6 января 1872 г. два или три болгарскихъ епископа, литургисая, сдѣлали ошибку—не помянули имени патріарха. Греческая чернь бросилась къ патріарху и виновные епископы были низложены за нарушеніе церковныхъ каноновъ. Въ вину имъ поставлено было между прочимъ то, что они литургисали безъ позволенія патріарха, между тѣмъ позволеніе это было имъ дано предварительно только не на бумагѣ, а на словахъ, что̀ въ сущности было одно и то же. Другою виною ихъ было то, что они не поминали патріарха и кромѣ того одинъ изъ нихъ позволилъ себѣ рукоположить одного іеродіакона. Но кому неизвѣстно, что церковь снисходительно относилась къ нарушенію того или другаго правила, когда нарушеніе произошло среди исключительныхъ обстоятельствъ въ родѣ тѣхъ, въ какихъ находились болгарскіе епископы, въ такихъ случаяхъ она придерживалась обыкновенно такъ называемой теоріи приспособленія къ обстоятельствамъ. Этой теоріи она слѣдовала въ тѣхъ именно случаяхъ, когда строгое примѣненіе извѣстнаго правила могло сопровождаться бо̀льшимъ зломъ, чѣмъ его нарушеніе. Этой теоріей руководствовалась церковь, когда епископъ кидонійскій въ 1866 г. по случаю критскаго возстанія переселился на островъ Косъ и совершалъ литургіи и хиротоніи безъ позволенія мѣстнаго митрополита. А не далѣе какъ лѣтъ 7 тому назадъ солунскіе священники, недовольные сво-

противъ взведенныхъ на нихъ обвиненій, но и дѣлать возраженія своимъ противникамъ. Почему же греческая церковь XIX вѣка отказала обвиняемымъ въ правѣ, которое признавала за ними та же церковь IV и V и далѣе вѣковъ? Для лучшаго выясненія тогдашняго положенія дѣлъ не лишне припомнить, что мѣсяца за три или за четыре до формальнаго провозглашенія схизмы въ Фанарѣ было совершено торжественное молебствіе по случаю выздоровленія принца Уэльскаго отъ постигшей его опасной болѣзни. И тѣ же самыя лица, которыя присутствовали при этомъ молебствіи, вошли потомъ въ составъ депутаціи, явившейся къ патріарху требовать провозглашенія схизмы отъ имени греческаго народа. Въ отвѣтъ на выраженіе сочувствія грековъ къ англійскому королевскому дому англійскій посолъ Генрихъ Эллiотъ сдѣлалъ визитъ патріарху и, не нашедши его дома, оставилъ свою визитную карточку. Въ то же время въ Аѳинахъ мѣсто перваго министра занялъ г. Делигеоргисъ, считавшійся сторонникомъ Англіи и продолжателемъ политики Александра Маврокордато. Дряхлый патріархъ не могъ противиться господствовавшему теченію и схизма была провозглашена. Великая ересь филетизма фигурировала при этомъ въ качествѣ единственной причины провозглашенія схизмы. Въ сущности, значитъ, два съ половиной милліона православныхъ болгаръ были отлучены отъ церкви за то лишь, что требовали возвращенія себѣ того, что было у нихъ отнято патріархомъ Самуиломъ въ 1767 г.

Вскорѣ за провозглашеніемъ схизмы послѣдовало низложеніе іерусалимскаго патріарха Кирилла за то, что онъ будто бы придерживался филетизма. О дѣлѣ блаженнѣйшаго Кирилла такъ много было писано, что распространяться еще разъ было бы излишне. Довольно сказать, что въ его православіи ни на одну минуту не сомнѣвались сами его противники, что доказывается между прочимъ тѣмъ, что чрезъ два съ небольшимъ года послѣ его низложенія іерусалимская церковь прислала ему грамоту съ изъявленіемъ сожалѣнія о случившемся и съ извиненіями, а теперешній іерусалимскій патріархъ Іероѳей провозгласилъ Кирилла пра-

вославнѣйшимъ и тѣмъ загладилъ несправедливость, надъ нимъ учиненную,—говоримъ несправедливость потому, что ни одинъ изъ церковныхъ каноновъ, постановленныхъ на случай низложенія епископовъ, не былъ соблюденъ при низложеніи Кирилла. Съ другой стороны извѣстно, что покойный патріархъ, извѣстный своей любовью къ наукамъ и ревностью къ православію, вовсе не былъ защитникомъ болгаръ въ томъ смыслѣ, въ которомъ навязывали ему эту защиту его недоброжелатели; онъ настаивалъ лишь на томъ, чтобы не доводить дѣло до разрыва, пока не будутъ истощены всѣ средства къ примиренію патріархіи съ болгарскими епископами, и съ особенной настойчивостью указывалъ на то затрудненіе, въ которомъ можетъ очутиться сама патріархія въ случаѣ неутвержденія ея опредѣленія правительствомъ. При томъ Кириллъ очень хорошо зналъ, для кого и для чего нужна схизма, что ослѣпленные греческіе патріоты въ родѣ Делигеоргиса съ братіей играютъ въ чужую игру, служатъ простыми куклами въ рукахъ англійской политики, и старался разстроить ея замыслы. Вотъ въ чемъ заключался его филетизмъ и вотъ въ чемъ состояла его вина предъ греческой церковью.

Все это отлично знала русская церковь и съ полнымъ сочувствіемъ слѣдила за благородными усиліями патріарха сохранить церковный миръ, желая ему успѣха. Желаніямъ этимъ не суждено было исполниться. Но великою заслугою приснопамятнаго Кирилла предъ православіемъ было то, что, благодаря его усиліямъ, схизма была такъ сказать локализирована, т. е. ограничилась только болгарами и не распространилась на другія славянскія народности. Греческая церковь со своей стороны обязана ему вѣчною признательностью за то особенно, что онъ удержалъ ее отъ разрыва съ русскою церковью. Въ попыткахъ устроить этотъ разрывъ со стороны близорукихъ греческихъ патріотовъ недостатка не было. До самаго 1877 года докучали они патріарху своими совѣтами настоятельно требовать отъ русскаго св. синода отвѣта на сообщенное ему опредѣленіе Константинопольскаго собора 1872 года. Но,

разсматривая дѣло съ канонической точки зрѣнія, мы находимъ, что русскую церковь нельзя было принуждать къ такому отвѣту. Русская церковь знала, что церковь іерусалимская совершила много противо-каноническихъ дѣйствій послѣ паденія патріарха Кирилла. Въ февралѣ 1875 года вынужденъ былъ удалиться на покой патріархъ Прокопій и въ патріархи былъ рукоположенъ архимандритъ Іероѳей. Для избранія Іероѳея сошлись и подали свой голосъ лица, не имѣвшія права постричь простаго монаха или рукоположить кандиловжигателя. Все это знала русская церковь и конечно съ глубокой скорбію смотрѣла на безцеремонное нарушеніе свящ. каноновъ. Но когда та или другая церковь преступаетъ каноническія постановленія и принимаетъ тѣ или другія рѣшенія, не обращая вниманія на то, согласны ли они съ канонами, то другую церковь нельзя принуждать скрѣплять своимъ согласіемъ такія рѣшенія. Далѣе помѣстный соборъ 1872 г. сдѣлалъ постановленіе по догматическому вопросу, именно рѣшилъ вопросъ о ереси, но никогда никакая церковь не имѣла права навязывать другой догматическое опредѣленіе, состоявшееся на соборѣ, въ которомъ эта послѣдняя не пожелала принять участія. Церковная исторія свидѣтельствуетъ, что то или другое догматическое опредѣленіе, постановленное тою или другою церковію на помѣстномъ соборѣ, тогда только имѣло силу, когда было утверждаемо вселенскимъ соборомъ, или представителями всѣхъ автокефальныхъ церквей на мѣстныхъ соборахъ, между тѣмъ опредѣленіе собора 1872 г. не было утверждено ни русской церковью, ни молдаво-валахской, ни сербской, ни черногорской, ни церковнымъ представительствомъ православныхъ въ Австріи. Но и безъ особыхъ разъясненій читатель пойметъ, что вызванное несчастною болгарскою схизмою охлажденіе между греческою и русскою церквами было и могло быть только временнымъ и ничего не имѣло общаго съ охлажденіемъ между греческою и латинскою церквами.

Возстановленію прежнихъ дружескихъ отношеній много содѣйствовало примирительное положеніе, занятое свято-гробскимъ брат-

ствомъ въ 1875 г. относительно блаженнѣйшаго Кирилла, и благоразуміе константинопольскаго патріарха Іоакима III (1873 — 1878 г.).

Когда Іоакимъ III вступилъ на престолъ, раздраженіе въ греческомъ обществѣ противъ славянъ было еще чрезвычайно сильно. Въ 1874 г. изъ восьми членовъ смѣшаннаго народнаго совѣта, призваннаго раздѣлять съ патріархомъ бремя правленія, пять было отъявленныхъ славянофобовъ. Эти господа, равно какъ и многіе другіе усиленно хлопотали о томъ, чтобы весь русскій народъ былъ провозглашенъ схизматическимъ за сочувствіе къ болгарамъ. Результатомъ этого анти-русскаго настроенія было между прочимъ извѣстное столкновеніе между греками и сербами въ Призрѣнской митрополіи. Іоакимъ III послѣ тщательнаго изслѣдованія дѣла оправдалъ сербовъ и это еще болѣе раздражило славянофобовъ. Потомъ когда возникло извѣстное дѣло о монастырѣ св. Пантелеймона и упомянутые выше пять членовъ совѣта потребовали удаленія русскихъ монаховъ со св. горы, какъ схизматиковъ, Іоакимъ воспротивился этому требованію, не смотря на то, что всѣ они принадлежали къ высшему константинопольскому обществу, занимали высокія должности при Портѣ, имѣли большія связи и въ своемъ требованіи были поддерживаемы значительной частью греческой публики. Увѣренные въ своей силѣ, они прямо поставили патріарху дилемму — или усвоить анти-русскую политику, или принять ихъ отставку. Патріархъ избралъ послѣднее. Это произвело сильную сенсацію и надѣлало тогда много шуму въ Константинополѣ. Но благоразумная рѣшимость патріарха спасла дѣло мира между двумя великими церквами. Русскіе монахи получили полное удовлетвореніе, а съ удаленіемъ изъ совѣта враждебныхъ Россіи пяти членовъ мало-по-малу стало исчезать и анти-славянское возбужденіе и въ администраціи и въ обществѣ. Вскорѣ затѣмъ появилось извѣстное оправданіе патріарха Кирилла Святогробскимъ братствомъ. Іоакимъ со всею готовностію поспѣшилъ поддержать этотъ починъ святогробцевъ и провозгласилъ бывшаго іерусалимскаго патріарха православ-

нымъ. Всѣ эти дѣйствія высокочтимаго патріарха, направленныя къ возстановленію братской любви между греческою и русскою церквами, конечно не могли нравиться любителямъ вражды и раздоровъ; но благодаря стойкости патріарха въ однажды принятомъ направленіи, ряды ихъ постоянно рѣдѣли. Послѣдній ударъ нанесенъ имъ былъ русско-турецкой войной 1877 г. Эта война отрезвила греческое общество и вылечила самыхъ завзятыхъ противниковъ Россіи отъ ихъ руссофобіи. Не мало было и смѣшнаго въ этой руссофобіи. Эти своеобразные греческіе патріоты вообразили себѣ, что русская церковь и Имперія должны вѣчно работать на нихъ за то, что нѣкогда отъ ихъ предковъ приняли вѣру и первыхъ въ ней наставниковъ и руководителей. Но такая претензія къ лицу развѣ римской церкви, а ужь никакъ не константинопольской...

Вотъ безпристрастное изложеніе единственнаго серьезнаго недоразумѣнія между греческою и русскою церквами во весь тысячелѣтній періодъ ихъ совмѣстной исторической жизни. Можно кого угодно винить въ этомъ столкновеніи, только не русскую церковь; мы по крайней мѣрѣ не находимъ, въ чемъ бы можно было винить ее.

Итакъ тѣ, которые думали, что догматическая связь между народами далеко не такъ прочна, какъ связь, основанная на единствѣ интересовъ и политическихъ симпатій, должны теперь сознаться въ своемъ заблужденіи. Намъ остается лишь пожелать, чтобы горькій урокъ, данный событіями, послужилъ имъ въ пользу.

Обращеніе св. апостола Павла

(Глава изъ новой книги англійскаго богослова Фаррара).

Отъ переводчика.

Есть книги, которыя говорятъ сами за себя несравненно больше, чѣмъ сколько можетъ сказать о нихъ самый благорасположенный критикъ. Такихъ книгъ не много, но тѣмъ онѣ цѣннѣе. Къ такимъ книгамъ безспорно принадлежатъ сочиненія англиканскаго священника (каноника въ Вестминстерѣ) Фаррара. Всего пять лѣтъ прошло съ того времени, какъ увидѣло свѣтъ первое его сочиненіе «*Жизнь Іисуса Христа*», и однако-же за это короткое время книга эта успѣла облетѣть весь христіанскій міръ и появиться на всѣхъ христіанскихъ языкахъ. До настоящаго времени она имѣла однихъ англійскихъ изданій двадцать семь и разошлась въ количествѣ двухъ сотъ тысячъ экземпляровъ. А теперь уже возвѣщаются новыя и разнообразныя до безконечности изданія. Въ концѣ прошлаго года вышло новое сочиненіе Фаррара: «*Жизнь и дѣятельность ап. Павла*», и за короткій срокъ своего полугодичнаго существованія оно выдержало больше изданій, чѣмъ его первое сочиненіе за соотвѣтствующее время. Оно не только въ Англіи стало распространяться съ невѣроятною быстротою, но немедленно послѣ своего выхода въ свѣтъ перелетѣло чрезъ океанъ и на американской почвѣ, гдѣ пишутся эти строки, выдержало уже четыре различныхъ изданія, одно за другимъ. Два изъ нихъ дорогія, а два до невѣроятности дешевыя, народныя. Первое изданіе было двухтомное, въ соотвѣтствіе первому лондонскому изданію, цѣною въ 6 долларовъ; за нимъ слѣдовало однотомное изданіе въ 3 доллара, и затѣмъ два народныхъ изданія (съ полнымъ текстомъ) въ 50 и 40 центовъ или американскихъ копѣекъ. Послѣднему бѣдняку теперь оно доступно здѣсь и всякій бѣднякъ съ усердіемъ покупаетъ его.

Въ чемъ тайна такого несравненнаго успѣха этихъ сочиненій?

Тайна эта глубока и въ то-же время ясна какъ день. Она заключается въ реакціи вѣчноживаго христіанскаго духа противъ мертвящихъ оковъ, которыми усиливался убить его раціонализмъ. Когда глашатаи критическаго раціонализма впервые- выступили съ своимъ обновленнымъ язычествомъ, то утомленный прозой жизни западноевропейскій христіанскій міръ почуялъ въ раціонализмѣ какъ-бы новое, живое вѣяніе и съ лихорадочною жаждою ринулся къ новому источнику. Спросъ оказался большимъ; ему соотвѣтствовало и предложеніе. Западная литература наводнилась «критическими» трудами. Но область критицизма оказалась не безпредѣльною и скоро критика сказала свое послѣднее слово въ трудахъ Штрауса и Ренана. Это были верховные и послѣдніе пророки критическаго раціонализма. Отъ нихъ начинается поворотъ. Высшей степени напряженія раціонализмъ достигъ собственно въ Штраусѣ, когда онъ всю евангельскую исторію объявилъ чистымъ миѳомъ. Далѣе уже некуда было идти, нечего отрицать. Ренанъ поворотилъ уже назадъ и сталъ признавать за евангельской исторіей реальность, только подкрашенную миѳомъ. Это была уже прямая измѣна чистому раціонализму. Это было началомъ реакціи. И реакція навѣрно заявила-бы себя быстрѣе и сильнѣе, если-бы раціонализмъ не нашелъ для себя опоры въ ренановскомъ компромиссѣ съ христіанствомъ и особенно въ блестящемъ романтическомъ стилѣ французскаго писателя.

Христіанско-богословская литература между тѣмъ бездѣйствовала. Она какъ-бы врасплохъ захвачена была наводненіемъ критицизма. Мало-по-малу однако-же она оправилась и начала противодѣйствовать раціонализму. Но это противодѣйствіе было отрывочнымъ и частнымъ и направлялось только противъ различныхъ частныхъ пунктовъ критики. Преимущество въ начавшейся борьбѣ—на сторонѣ раціонализма, который имѣлъ въ свою пользу обаяніе новизны и представилъ цѣльные, крупные труды. Для противовѣса имъ также нужны были цѣльные и крупные труды. Потребность въ нихъ стала все болѣе и болѣе ощущаться, и они явились, когда время для нихъ вполнѣ созрѣло. Честь постановки такихъ трудовъ принадлежитъ англійской литературѣ. Она стала поставлять ихъ одинъ за другимъ, и перлами между ними являются сочиненія Фаррара. За превосходное достоинство этихъ трудовъ ручалась уже англійская народность, произведшая ихъ. Между тѣмъ какъ въ главномъ произведеніи Штрауса было слишкомъ много нѣмецкой туманности и тяжеловѣс-

ности, а въ главномъ произведеніи Ренана слишкомъ много французскаго легкомыслія, въ англійскихъ трудахъ не было такихъ крайностей и они отличались своимъ яснымъ и здоровымъ смысломъ. И вотъ когда это здравомысліе совпало въ Фаррарѣ съ сильнымъ талантомъ, то и явилось въ свѣтъ произведеніе, которое, какъ я выражался въ другомъ мѣстѣ, «своей здравой критикой затмило туманнокритическое твореніе Штрауса, а превосходнымъ стилемъ и великолѣпнымъ историческимъ анализомъ и обрисовкой историческихъ условій и обстоятельствъ далеко оставило позади себя пресловутаго французскаго автора пресловутой «жизни Іисуса», вылощенный стиль котораго развѣ уступаетъ только его безконечному легкомыслію»[1]). Отъ этихъ трудовъ новою жизнью повѣяло для христіанскаго духа, и онъ съ отрадой остановился на нихъ, вырвавшись изъ холодныхъ и удушающихъ оковъ критическаго раціонализма, который къ тому-же годъ отъ года все болѣе и замѣтнѣе мельчаетъ. Собственнымъ отрицаніемъ подкопавъ подъ собою почву, раціонализмъ теперь уже ищетъ сомнительной опоры то въ грубомъ матеріализмѣ, то въ обновленной нирванѣ, т. е. въ «философіи безсознательнаго». Реакція побораетъ его, и въ этомъ заключается тайна успѣха сочиненій Фаррара, а ближайшая причина этого конечно въ превосходныхъ качествахъ ихъ.

Новый трудъ Фаррара составляетъ какъ-бы продолженіе его перваго труда. Въ первомъ онъ воплотилъ въ повѣствовательной формѣ высшее слово богословсконаучнаго знанія о Христѣ; теперь онъ то же самое дѣлаетъ по отношенію къ величайшему изъ апостоловъ. Исполненіе одинаково хорошо какъ въ томъ, такъ и въ другомъ сочиненіи. То же богатство научнаго знанія, тоже мастерство въ обрисовкѣ историческихъ условій и обстоятельствъ, та же свѣжесть красокъ и художество въ живописи. Въ одномъ отношеніи однако-же новое сочиненіе едва-ли не имѣетъ преимущества надъ первымъ. Имѣя дѣло съ обыкновеннымъ, хотя и богопросвѣщеннымъ человѣкомъ[2]), авторъ могъ съ большею смѣлостью проникать въ душевную, психическую жизнь и открывать тамъ сокровенные мотивы внѣшнихъ дѣйствій. Здѣсь больше примѣненія могла находить библейская психологія. Библейско-психологическая сторона мнѣ представляется

---

[1]) «Церк. Вѣстн.» 1879 г. № 49: «Путевыя замѣтки русскаго псаломщика. Изъ Лондона».

[2]) Девизомъ для сочиненія служатъ слова Златоуста: «Хотя и Павелъ, а все-же человѣкъ былъ».

самою цѣнною въ трудѣ Фаррара. Она составляетъ высшій цвѣтъ библейскаго знанія. Наша отечественная библейская литература еще далека [1]) отъ нея. У насъ еще только едва начинается первая ступень научно-библейскаго знанія, едва начинается научное изученіе археологіи и географіи, какъ внѣшнихъ условій библейскихъ событій. Слѣдующею ступенью должно быть живое примѣненіе данныхъ археологіи и географіи къ библейскимъ событіямъ, или научно-художественное воспроизведеніе библейско-историческихъ образовъ. Западныя литературы давно уже достигли этой ступени и подобныя произведенія безчисленны. У насъ-же дѣлались самыя робкія и слабыя попытки подняться на нее, въ отдѣльныхъ незначительныхъ статьяхъ. Между тѣмъ такая научно - художественная обработка библейскихъ событій чрезвычайно важна въ смыслѣ сильнѣйшаго напечатлѣнія ихъ и связанныхъ съ ними нравственныхъ уроковъ въ душѣ читателя. Одно впечатлѣніе мы выносимъ изъ чтенія отрывочной и краткой лѣтописи, и совсѣмъ другое изъ художественной обработки лѣтописнаго сюжета въ талантливомъ историческомъ произведеніи. Тамъ мы имѣемъ сухой, мертвый фактъ, изолированный отъ почвы; здѣсь мы видимъ всѣ условія, произведшія этотъ фактъ. То же самое можно сказать и относительно библейскихъ фактовъ. Благодаря обычной краткости, библейскіе факты часто представляются не связанными и трудно согласимыми, и это единственно оттого, что всѣ второстепенныя условія и обстоятельства опущены. Эту пустоту и должна наполнить наука въ связи съ художествомъ. Это прежде всего относится къ внѣшнимъ фактамъ. Тутъ пособіемъ могутъ служить данныя археологіи, географіи, этнографіи и т. п. внѣшнихъ наукъ. Но то же самое относится и къ внутреннимъ фактамъ, и здѣсь уже пособіемъ можетъ служить только психологія. Это уже будетъ высшимъ библейсконаучнымъ знаніемъ, и оно-то въ новомъ сочиненіи Фаррара находитъ несравненное выраженіе. Его психологическій анализъ вводитъ насъ въ сокровенную глубь психической жизни и даетъ возможность прослѣдить внутреннюю душевную работу до самаго послѣдняго ея выраженія въ данномъ фактѣ. Самый фактъ отъ этого получаетъ новую свѣжесть и жизненность.

Въ предлагаемой главѣ этотъ библейскопсихологическій элементъ выступаетъ съ особенною яркостью. Мы имѣемъ библей

[1]) Вообще такъ; но и въ этомъ отношеніи блестящая попытка была сдѣлана преосвященнымъ Иннокентіемъ херсонскимъ въ его «послѣднихъ дняхъ» жизни Спасителя.—*Прим. ред.*

скій фактъ—мгновенное превращеніе ап. Павла изъ свирѣпаго гонителя христіанства въ неутомимаго и ревностнаго его проповѣдника. Какъ такой сильный характеръ мгновенно сломился и отъ одной крайности перешелъ къ другой (раціоналисты обыкновенно «крайностью» называютъ его несравненную ревность о распространеніи прежде гонимаго ученія),—для объясненія этого мы имѣемъ только чудо. Но вѣдь чудо никогда не бываетъ противоестественнымъ. Оно только сверхъестественно и всегда совершается не безъ участія естественныхъ, готовыхъ силъ. Гдѣ-же эти силы въ данномъ фактѣ? Онѣ намъ не даны въ разсказѣ о немъ, кромѣ нѣкоторыхъ случайныхъ штриховъ. А между тѣмъ онѣ должны были существовать. Отыскать эти силы, указать и опредѣлить ихъ то или другое сочетаніе, ту или другую работу ихъ, указать причину, вызвавшую это сочетаніе и эту работу—это составляетъ задачу библейской психологіи. Фарраръ исполняетъ эту задачу съ неподражаемымъ мастерствомъ. Онъ слѣдитъ за всѣми возможными движеніями души Савла, его вопросами и сомнѣніями—до самаго чуда. Его психологическій анализъ подводитъ васъ къ самому чуду, и вы боитесь даже, чтобы онъ не разложилъ самое чудо на естественные психологическіе элементы, и однако-же чудо остается во всей своей таинственной недоступности и реальности. Естественное и сверхъестественное здѣсь сходятся такъ близко, что будто теряется грань между ними, и однако-же эта грань остается непроходимой бездной. Законы психологической жизни здѣсь сохраняютъ свою полную самобытность, но и чудо сохраняетъ свой таинственный характеръ. Психологическій анализъ открываетъ только законъ взаимодѣйствія между двумя элементами.

Въ выборѣ главы для перевода я руководился, какъ важностью самаго событія, такъ и указанною особенностью этой главы. Въ самомъ переводѣ старался держаться возможно ближе къ подлиннику. Какъ первое, такъ и это сочиненіе Фаррара написаны высокохудожественнымъ языкомъ. Многія страницы звучатъ поэтическимъ ритмомъ. Въ рукахъ менѣе талантливаго писателя этотъ языкъ легко могъ-бы перейти въ напыщенность и фразерство. Здѣсь напротивъ языкъ въ каждомъ словѣ дышетъ жизнью, звучитъ какъ серебро, прозраченъ какъ хрусталь. Поэтому при переводѣ такой книги недостаточно ограничиваться только справкой съ лексикономъ о значеніи словъ, какъ это сплошь и рядомъ дѣлается въ русскихъ переводахъ; здѣсь надо вникнуть въ тонъ, уловить гармонію ритма и передать ее въ соотвѣтствующихъ

звукахъ. Удовлетворить всѣмъ этимъ требованіямъ въ переводѣ отдѣльной главы я и не пытался. Русскій переводчикъ въ чужой землѣ окруженъ самыми неблагопріятными условіями для надлежащаго перевода. Тутъ, за неимѣніемъ готовыхъ русскихъ переводовъ, приходилось даже самому перелагать стихи, встрѣчающіеся въ главѣ. Требованія эти обязательны только для того, кто возьмется за полный русскій переводъ этого цѣннаго труда.

Съ внѣшней стороны пришлось допустить нѣкоторыя измѣненія. Для округленности очерка главу лучше было начать съ послѣдней тирады предыдущей главы и въ текстѣ нужно было сдѣлать нѣкоторыя измѣненія, впрочемъ весьма незначительныя. обусловливавшіяся изолированностью главы. Для экономіи мѣста учоная цитологія вся опущена и оставлены только необходимыя библейскія сноски. Заголовочное четырехстишіе изъ Шиллера приведено у Фаррара въ нѣмецкомъ подлинникѣ; для русскихъ читателей я считалъ удобнѣе передать его въ соотвѣтствующихъ русскихъ стихахъ.

А. Лопухинъ.

Нью-Йоркъ
25 мая 1880 г.

Силой вольнаго забвенья
Съ прошлымъ связь свою порвите,
И въ святомъ все увлеченьи
Въ жертву новому несите.

Шиллеръ

Въ Іерусалимѣ не было больше дѣла для Савла. Христіане разсѣялись изъ него, а тѣ, которые еще оставались тамъ, укрылись въ недоступныя для преслѣдованій мѣста. Но молодой ревнитель отеческихъ преданій не такой былъ человѣкъ, чтобы остановиться на половинѣ дѣла. Онъ поразилъ одну голову гидры, но другія могли выросги въ новыхъ мѣстахъ. Онъ вырвалъ ересь съ корнемъ въ священномъ городѣ, но сѣмена ея попадали на плодородную почву въ другихъ мѣстахъ и могли пышно взойти и разростись тамъ; поэтому онъ въ своей чрезмѣрной ярости, по его собственному выраженію [1]), началъ преслѣдовать ихъ даже въ чужихъ городахъ. Дамаскъ, онъ слышалъ, теперь сталъ главнымъ гнѣздомъ этого ненавистнаго заблужденія; тамъ онъ могъ найти широкое поприще

---

[1]) Дѣян. XXVI, 11.

для своей дѣятельности, тѣмъ болѣе что большинство живущихъ тамъ іудеевъ признавали надъ собой главенство синедріона. Онъ отправился къ первосвященнику, неудовлетворенный всѣми своими прежними жестокостями, и предсталъ ему въ такомъ душевномъ настроеніи, которое лучше всего опредѣляется выраженіемъ, что онъ „дышалъ угрозами и убійствами на учениковъ Господа“ [1]). Первосвященникъ (по всей вѣроятности Ѳеофилъ, возведенный въ этотъ санъ Вителліемъ въ день Пятидесятницы въ 37 году по Р. Х.) былъ саддукей, сынъ ненавистнаго дома Анны. Однакоже не у него, а у Савла впервые возникла мысль о преслѣдованіи ереси въ Дамаскѣ [2]). Не смотря на то, что ревнитель принадлежалъ къ другой школѣ и что отвѣтственность за „кровь того человѣка“ должна была пасть и на саддукеевъ вмѣстѣ съ послѣдователями Гиллеля, Ѳеофилъ выдалъ письма, которыя уполномочивали Савла устроить судилище въ Дамаскѣ и приводить оттуда въ Іерусалимъ въ цѣпяхъ всѣхъ, кого онъ найдетъ, мужчинъ и женщинъ, для производства надъ ними высшаго суда, примѣромъ милости котораго могла служить для нихъ участь Стефана. Въ обыкновенное время, когда іудейская автономія, которая всегда означала іудейскую нетерпимость, была стѣснена строгими ограниченіями со стороны римскаго правительства, исполненіе такого жестокаго порученія было бы невозможно; этотъ фактъ представлялъ бы непреодолимую трудность, если бы одно случайное выраженіе во второмъ посланіи къ Коринѳянамъ [3]) не давало ключа въ объясненію данныхъ обстоятельствъ. Изъ него видно, что городъ въ то время находился болѣе или менѣе въ рукахъ Арета, могущественнаго эмира Аравіи. Въ Талмудѣ же есть указанія, что Аретъ находился въ дружественныхъ отношеніяхъ съ іудейскимъ первосвященникомъ. Такимъ образомъ вотъ сколько стеклось различныхъ обстоятельствъ, чтобы дать Савлу исключительно благопріятный случай приводить христіанъ изъ Дамаска на судъ синедріона. Въ другой разъ никогда не могло представиться стольких благопріятныхъ обстоятельствъ для искорененія ереси ненавистныхъ назарянъ.

---

[1]) Дѣян. IX, 1.
[2]) Дѣян. IX, 2.
[3]) 2 Коринѳ. XI, 32.

Снабженный вѣрительными грамотами, Савлъ отправился въ путь, составляющій около 230 верстъ. Путешествіе это тогда вѣроятно совершалось точно такъ же, какъ оно совершается теперь, на лошадяхъ и мулахъ, которые необходимы для путешественника по тамошнимъ ухабистымъ и дурнымъ дорогамъ, при утомительныхъ подъемахъ и спускахъ по непрерывно тянущимся крутымъ холмамъ. Савлъ, надо имѣть въ виду, путешествовалъ далеко не такъ, какъ Спаситель и его смиренные ученики. Проповѣдуя евангеліе бѣдному люду, они не имѣли притязанія на какое либо высшее земное достоинство, на что нибудь выше званія плотника назаретскаго и рыбаковъ галилейскихъ, и потому ходили пѣшкомъ съ посохами въ рукахъ и котомками на плечахъ изъ деревни въ деревню, подобно другимъ „людямъ той страны", которыхъ такъ презирали долгополые книжники. Савлъ былъ совершенно въ иномъ положеніи, и небольшая свита, назначенная для него, относилась къ нему съ тѣмъ почтеніемъ, которое требовалось вообще въ отношеніи къ фарисею или раввину, а тѣмъ болѣе къ довѣренному посланнику могущественнаго первосвященника Θеофила.

Но какъ бы путешествіе ни совершалось, оно не могло занять меньше недѣли, и даже ярая ревность гонителя едва ли могла избавить его отъ обычной на востокѣ медленности путешествія. Такимъ образомъ, совершая свой путь по труднымъ и узкимъ дорогамъ, Савлъ былъ обреченъ на цѣлую недѣлю невольныхъ размышленій. До сихъ поръ онъ вращался въ вихрѣ обыденныхъ занятій, оставлявшихъ очень мало времени для спокойнаго размышленія. Тѣ дѣятельные розыски, домашніе обыски, непрерывныя судьбища, постоянная распорядительность по исполненію наказаній, заключенію въ тюрьмы и даже быть можетъ дѣятельное участіе въ избіеніи камнями мужчинъ и женщинъ, — все это поглощало всю его дѣятельность и не давало ему времени прямо въ лицо взглянуть трудному вопросу или вникнуть въ тайныя предчувствія, которыя начинали подниматься въ его душѣ [1]). Гордость, — гор-

[1]) Смотри Римл. VII, 8, 9, 10. Эта картина душевнаго состоянія ап. Павла не воображаемая только; отъ всего подобнаго какъ въ «жизни І. Христа», такъ и въ этомъ трудѣ я тщательно воздерживался. Она вытекаетъ какъ прямое и необходимое заключеніе изъ его собственныхъ посланій и изъ упрека ему:

дость системы, природная гордость, обычная гордость самостоятельнаго мыслителя, исключительная національная фарисейская гордость, въ которой онъ воспитался, — запрещала ему серьезно подумать, не заблуждался ли онъ наконецъ. Безъ смиренія нѣтъ искренности; безъ искренности не можетъ быть любви къ истинѣ. Савлъ чувствовалъ, что онъ не могъ и не хотѣлъ убѣдиться, не могъ и не хотѣлъ допустить, чтобы весь опытъ его тридцатилѣтней жизни былъ лишь ничтожная паутина и чтобы вся подзаконная праведность его была истасканною ветошью. Онъ не могъ и не хотѣлъ допустить возможности, чтобы такіе люди, какъ Петръ и Стефанъ, могли быть правы, между тѣмъ какъ люди подобные ему и членамъ синедріона могли заблуждаться; или чтобы Мессія могъ быть какимъ нибудь назаретовцемъ, который былъ распятъ какъ злодѣй; или чтобы послѣ стольких вѣковъ ожиданія Мессіи, такъ что вся религіозная жизнь еврея вращалась на ожидаемомъ пришествіи Его, Израиль вдругъ могъ оказаться спящимъ и даже умертвилъ Мессію, когда Онъ наконецъ пришелъ. Если подобныя сомнѣнія на моментъ вторгались въ его мысли, то презрительная самоувѣренность немедленно изгоняла ихъ и они искупались новою ревностью противъ обольстительнаго яда ереси, которая подобно змѣю дерзаетъ заползать въ сердца даже самыхъ ея гонителей. Чтó какъ не діавольское внушеніе могло насильно возобновлять въ его сознаніи слова и аргументы этихъ хулителей закона и храма? Но онъ ни за что не позволитъ себѣ снизойти въ положеніе какого нибудь заблуждающагося бродяги! Никогда не спустится до уровня невѣжественныхъ людей, которые не знаютъ закона и прокляты за это!

«трудно тебѣ идти противъ рожна». Слова эти, слѣдующія за вопросомъ: «что ты гонишь Меня?» съ неподражаемою краткостью выражаютъ мысль: «не видишь ли ты, что Я гонитель, а ты гонимый?» Что это за рожень? Дѣйствительнаго, осязаемаго рожна для него не было, кромѣ рожна, который подставляла ему его собственная совѣсть. Угрызенія совѣсти, тоска отъ какихъ то неотвязныхъ предчувствій—причиняли ему безпокойство, которое давно уже давало ему знать, что онъ идетъ не правымъ путемъ. Съ внѣшней и внутренней стороны это было аналогично тѣмъ предостереженіямъ, которыя «запретили безуміе» месопотамскаго волшебника. Валаамъ также опытно узналъ, какая страшная вещь «идти противъ рожна». На упорную внутреннюю борьбу ап. Павла указывается также въ Гал. I, 15, гдѣ «призваніе» предшествуетъ «откровенію».

Но навязчивыя сомнѣнія не удалялись отъ него. Пока у него было что дѣлать, онъ могъ разсѣевать вторгающіяся мысли страстью и дѣятельностью. Но когда его дѣло закончилось, когда въ Іерусалимѣ уже некого было преслѣдовать, тогда эти сомнѣнія опять стали сгущаться вокругъ его, и онъ явственно слышалъ приближеніе ихъ, какъ явственно слышатся звуки отъ подкрадывающихся шаговъ въ пустомъ чуткомъ пространствѣ. Не это ли и распаляло его ярость, и заставляло его „дышать угрозами и кровью"? Не это ли отчасти и побудило его идти къ коварному саддукею и просить о новомъ порученіи? Этотъ трудъ во имя закона, онъ надѣялся, избавитъ его отъ затруднительнаго состоянія воли, измучившейся въ борьбѣ противъ жгучихъ терзаній и разрушительныхъ предчувствій.

Теперь же, когда онъ день за днемъ двигался къ Дамаску, могъ ли онъ избавиться отъ собственныхъ мыслей? Съ своими спутниками онъ не могъ разговаривать; они просто назначены были ему для исполненія его приказаній. Они были подчиненные, простые сторожа синедріона, быть можетъ караульщики храма, невѣжественные левиты, все дѣло которыхъ должно было состоять только въ томъ, чтобы на возвратномъ пути конвоировать несчастную партію трепещущихъ еретиковъ. Пустота же мысли, при которой удобно живетъ большинство людей, для Савла, можно быть увѣреннымъ, была невозможною вещью. Онъ не могъ не размышлять; мудрецы заповѣдывали религіозному іудею размышлять о началахъ и обѣтованіяхъ закона. Съ того времени, какъ онъ встрѣтился съ Стефаномъ, быть можетъ теперь въ первый разъ онъ имѣлъ полный досугъ спокойно и серьезно обнять весь вопросъ, пользуясь дорожнымъ уединеніемъ, при чемъ его мысли не могли быть сбиваемы съ дороги вліяніемъ фарисейскихъ одномысленниковъ. Онъ принужденъ былъ войти въ тайное судилище своей собственной совѣсти и поставить себя предъ нимъ. Торжественность этого суроваго судилища была гораздо страшнѣе и приговоръ его безпристрастнѣе, чѣмъ въ синедріонѣ или въ ареопагѣ, предъ которымъ ему приходилось послѣ стоять. Если въ характерѣ есть только какая нибудь серьезность; если червь порчи или порока не

источилъ еще всего сердца, которое не вѣтряно и не низко по природѣ, то чье міросозерцаніе, чья нравственная жизнь не перевернулись бы совершенно (для многихъ переворотъ совершился бы уже въ этотъ моментъ)—подъ давленіемъ серьезныхъ размышленій въ теченіе нѣсколькихъ дней непрерывнаго досуга?

Итакъ можно быть вполнѣ увѣреннымъ, что, когда Савлъ день за днемъ подвигался впередъ при свѣтѣ утренняго солнца или подъ блескомъ яркихъ звѣздъ восточной ночи, мысль его работала упорно. Она то уходила назадъ въ далекое прошлое, то сумрачно заглядывала въ будущее. Вспоминались счастливые годы въ родномъ Тарсѣ, когда онъ ребенкомъ бѣгалъ по берегамъ серебристаго Цидна; счастливые часы въ школѣ Гамаліила, гдѣ впервые засіяла предъ его душой слава Моисея и Соломона, закона и храма, священства и избраннаго народа. Золотые были дни, когда онъ слушалъ объ обѣтованномъ торжествѣ Мессіи и когда ему говорили, какъ близокъ тотъ день, въ который святая земля станетъ владычицей царствъ и высокомѣрная крѣпость Рима, которая теперь такъ гнететъ подчиненные ему народы, разлетится какъ черепокъ. Но не поблекло ли что нибудь изъ блеска этихъ юношескихъ мечтаній? Что сдѣлала для него праведность закона? Жилъ онъ, насколько касалось людей, честною жизнью. Онъ былъ чрезмѣрно ревностенъ, чрезмѣрно неукоризненъ въ преданіяхъ отцевъ, но какую внутреннюю радость доставили они ему? какое просвѣщеніе? какое избавленіе отъ „закона его членовъ“, который, чтобы онъ ни дѣлалъ, упорно воюетъ противъ закона его духа? Его грѣхи гордости и страсти, его слабости,— развѣ не накажетъ за нихъ ревнивый Богъ? Да есть ли и вообще какое нибудь средство противъ подзаконнаго проклятія „смерти“? Возможно ли вообще какое нибудь избавленіе отъ этой непрерывной борьбы природы, неудовлетворяющейся собою и потому волнующейся подобно возмущенному морю? Обезпечено ли будетъ это избавленіе даже пришествіемъ Мессіи? Для народа это пришествіе будетъ торжествомъ и побѣдой; будетъ ли оно тѣмъ же и для личностей, будетъ ли миромъ совѣсти, оправданіемъ, избавленіемъ отъ тяжкаго рабства, забвеніемъ прошлыхъ грѣховъ, укрѣпленіемъ человѣка въ его земной слабости?

И по душѣ его молніей сверкнула мысль, что эти назаряне, которыхъ онъ преслѣдуетъ и убиваетъ, говорятъ, что все это совершилось. Для нихъ Мессія пришелъ, и значитъ они нашли миръ. Правда, что ихъ Мессія былъ презираемъ и отвергнутъ; но не было ли это исполненіемъ того, что сказано о слугѣ Іеговы въ томъ пророчествѣ, на которое они постоянно ссылаются и которое обѣщаетъ именно то, въ чемъ болѣе всего нуждается его возмущенная совѣсть?

„Онъ взялъ на Себя наши немощи, и понесъ наши болѣзни; а мы думали, что Онъ былъ поражаемъ, наказуемъ и уничиженъ Богомъ. Но Онъ изъязвленъ былъ за грѣхи наши, и мучимъ за беззаконія наши; наказаніе мира нашего было на Немъ, и ранами Его мы исцѣлились. Всѣ мы блуждали какъ овцы, совратились каждый на свою дорогу; и Господь возложилъ на Него грѣхи всѣхъ насъ“ [1]).

Эта тирада изъ Исаіи давала другой видъ пониманію Мессіи, отличный отъ того, которому его учили. Но раввины говорили, что *всѣ* пророчества—мессіанскія. Іисусъ былъ распятъ. Распятый Мессія—это ужасная идея; но хуже ли это того, какъ если-бы Мессія былъ прокаженнымъ? И однако же идеальный слуга Іеговы называется прокаженнымъ [2]). Но если тѣлесныя качества Его ниже тѣхъ, какихъ вообще ожидалъ Израиль, то несомнѣнно нравственныя качества, духовныя особенности должны быть безконечно возвышеннѣе, какъ онъ и слышалъ это отъ ненавистныхъ галилеянъ. Они говорили, — и это были поистинѣ благословенныя слова,—о Мессіи, что чрезъ Него они получили прощеніе грѣховъ. Если это правда, то какое безконечное блаженство наступило бы; безнадежность тяжелой борьбы кончилась бы навсегда. И законъ обѣщаетъ жизнь за совершенное послушаніе [3]). Но достигалъ ли кто когда нибудь и *могъ* ли кто достигнуть этого совершеннаго послушанія? [4]) Было ли оно въ языческомъ мірѣ, который хотя

---

[1]) Ис. LIII, 4—6.
[2]) Ис. LII, 14; LIII, 4. По евр. «Пораженный». Ср. Лев. XIII, 13.
[3]) Лев. XVIII, 5; Галат. III, 12.
[4]) Римл. X, 5.

и не имѣетъ закона Моисеева, но имѣетъ свой собственный законъ природы? Было ли оно въ іудейскомъ мірѣ? — Увы, сколько глубокаго разочарованія заключается даже въ одномъ этомъ вопросѣ! Анна, Каіафа, Ѳеофилъ, Измаилъ Бенъ Фаби—составляютъ ли они образецъ праведности законной? А если, что также вѣрно, и Израиль не достигъ закона праведности, то на что оставалось надѣяться? О, счастливъ тотъ, кому прощена подзаконная праведность, грѣхи кого покрыты! Блаженъ тотъ, кому Господь не вмѣняетъ грѣха! Какое блаженство—имѣть вблизи себя безконечнаго Бога, Который казался всегда такъ далеко, видѣть Его лицо не затѣненное облаками, не чрезъ сверкающій столпъ огня, но какъ человѣкъ видитъ лицо своего друга! О, такой человѣкъ достигъ бы пристанища отъ бури, покрова отъ непогоды, „тѣни отъ высокой скалы въ землѣ жаждущей“ [1])!

И вотъ онъ съ чувствомъ угрызенія все болѣе и болѣе замѣчалъ, что онъ неудержимо стремится по скользкому пути въ область того самаго ученія, которое онъ смертельно гналъ. Для этихъ назарянъ ихъ Сынъ человѣческій—дѣйствительный образъ невидимаго Бога. Правъ ли онъ былъ въ такомъ случаѣ, стараясь истребить вѣру столь чистую, столь возвышенную? Ересь ли она или нѣтъ, но что она чиста и возвышенна, этого онъ не могъ не признать. Лицо Стефана, которое при его глазахъ облито было небеснымъ свѣтомъ, когда оно истекало кровію, неотвязчиво преслѣдовало его, какъ оно преслѣдовало его и послѣ, о чемъ есть достовѣрныя свидѣтельства. Могъ ли Моисеевъ законъ вдохнуть такой божественный энтузіазмъ? Могъ ли онъ исполнить страдальцевъ такимъ непостижимымъ спокойствіемъ, такою свѣтлою надеждой? И гдѣ во всемъ пятокнижіи онъ могъ найти наставленія столь нѣжныя, уроки столь дивные, любовь столь невыразимую, побужденія столь властныя и неодолимыя для души, какъ эти люди нашли въ словахъ и въ любви ихъ Господа? Эти блаженства, которыя онъ отъ нихъ слышалъ, эти дѣла исцѣляющей любви, о которыхъ свидѣтельствуютъ столь многіе, эти притчи, исполненныя божественнаго просвѣщенія, эти

---

[1]) Ис. XXXII, 2.

нравственныя и духовныя истины Учителя, Который, хотя народъ и распялъ Его, говорилъ такъ, какъ никогда не говорилъ человѣкъ... о, кто же былъ Тотъ, Который вдохновилъ этихъ простыхъ рыбаковъ и невѣжественныхъ мытарей мудростью, недоступною Гиллелю или Гамаліилу? Кто же былъ Тотъ, къ Кому Его послѣдователи умирая обращали свой послѣдній взоръ и возсылали свою послѣднюю молитву, Кто разливалъ надъ ними изъ отверзтыхъ небесъ несказанную славу и миръ, превосходящій разумѣніе? Кто былъ Тотъ, Который по ихъ заявленію воскресъ изъ мертвыхъ; чье тѣло, какъ извѣстно, исчезло изъ гробницы въ скалѣ, въ которую оно было положено; о Которомъ эти честные галилеяне (они скорѣе готовы умереть, чѣмъ солгать!) свидѣтельствовали, что они видѣли и слышали Его, что Онъ являлся имъ въ саду, въ горницѣ, на открытой дорогѣ, четыремъ изъ нихъ на туманномъ озерѣ и болѣе чѣмъ пятистамъ сразу на галилейской горѣ? Могъ ли быть правымъ тотъ путь, который привелъ его къ преслѣдованію ихъ? Могло ли быть Божіею волею то, что заставило его идти по дорогѣ упоенной кровію? Требовалось ли отъ него производить тѣ ужасы, когда онъ присуждалъ жену и мать въ темницу и видѣлъ, какъ грубые слуги синагоги безжалостно бичевали людей, жизнь которыхъ была любовью, смиреніемъ и святостью? Не заблуждался ли онъ наконецъ, не принималъ ли гордости за правовѣріе, ярости за ревность? Не избивалъ ли онъ святыхъ земли,—тѣхъ, которые блистали добродѣтелью? Не былъ ли правъ Гамаліилъ, когда онъ высказалъ возможность, что, возставая противъ этихъ людей, можно оказаться противникомъ Божіимъ?

Такъ день за днемъ его душа все болѣе и болѣе переполнялась тревожными сомнѣніями, его воображеніе преслѣдовалось сценами жестокости, которыя вопреки всей его ревности терзали его душу, и такъ онъ все далѣе и далѣе ѣхалъ къ Дамаску. При обыкновенныхъ обстоятельствахъ онъ могъ бы интересоваться городами и картинами, которыя приходилось проѣзжать: Вѳилемъ и Силомомъ; бархатнозелеными полями, разстилающимися у подошвы горы Горизина; гробницей и источникомъ Іакова; Вѳсаномъ съ его воспоминаніями о несчастной кончинѣ стараго царя, отъ котораго

получилъ названіе самый городъ; голубыми отливами Галилейскаго озера съ его безчисленными воспоминаніями о томъ назаретскомъ Пророкѣ, послѣдователей Котораго онъ старался истреблять. Но въ теченіи этихъ дней, если я правильно сужу, единственнымъ его желаніемъ было двигаться поскорѣе и усиленною дѣятельностью избавиться отъ мучительныхъ мыслей.

И вотъ близокъ уже былъ конецъ пути. Гора Эрмонъ давно уже сверкала предъ путниками, а вонъ и цѣпь Антиливана. Они проѣхали голую, мѣловатую, волнистую равнину и достигли деревни Каукабъ или „Звѣзда“. Отсюда открывается видъ, который поражаетъ красотой глаза утомленнаго путника. Благодаря золотоструйной Аванѣ и извилистому Фарпару, протекающимъ по обѣимъ сторонамъ горнаго кряжа, пустыня цвѣтетъ подобно розѣ. Вмѣсто сѣрыхъ и каменистыхъ пустырей, вы начинаете проходить подъ трепещущими тѣнями вѣковыхъ маслинъ. Внизу, изъ тихаго моря зелени, среди листвы орѣховыхъ, гранатовыхъ и пальмовыхъ деревъ, поднимаются террасообразныя кровли и сверкающіе куполы незапамятно-многовѣковаго города, красота котораго во всѣ вѣка сравнивалась съ красотою Божьяго рая. Тамъ, среди садовъ и рощей съ роскошнѣйшими плодами, орошаемыхъ прозрачными водами и озолачиваемыхъ лучами не шелохнущагося утра, выглядывалъ этотъ „глазъ востока“, какъ называли Дамаскъ въ древности. Къ этой-то странѣ потоковъ, къ этому городу источниковъ, къ этому Божьему раю поспѣшалъ теперь Савлъ—не съ вѣстью милости, не для того чтобы увеличить счастье и красоту этого уголка, но для того чтобы бичевать, убивать, заключать въ темницы, и именно тѣхъ быть можетъ его обитателей, которые были наиболѣе смиренны, наиболѣе благородны, наиболѣе чисты сердцемъ. А Савлъ, при всей его настойчивости въ достиженіи цѣли, былъ человѣкъ съ хрупкой нѣжностію въ характерѣ. Ревность и увлеченіе могли подвинуть его на дѣла жестокости, но они никогда не могли подавить въ немъ инстинктовъ сочувствія къ человѣку и отвращенія къ страданію и крови. Можно ли сомнѣваться послѣ этого, что при видѣ мерцающаго, подобно (по восточной метафорѣ) „пригоршнѣ жемчуговъ въ сосудѣ изъ смарагда“, города—еще сильнѣе онъ почувствовалъ отвращеніе къ

своему нечистому дѣлу, и еще больнѣе стали раны отъ угрызеній совѣсти?

Былъ полдень; а въ Сиріи полуденное солнце свѣтитъ прямо надъ головой нестерпимымъ пламенемъ; безоблачное небо пышетъ какъ расплавленная мѣдь; побѣлѣвшая земля блещетъ подобно желѣзу въ печи; воздухъ при вдыханіи дрожитъ и жжетъ какъ бы проникнутый тонкимъ пламенемъ. Чтобы Савлъ и его спутники продолжали свой путь даже въ такіе часы, для этого надо предположить въ нихъ мучительное нетерпѣніе, страстную торопливость. Въ это время дня обыкновенно путешественникъ отдыхаетъ въ тавернѣ или лежитъ подъ покровомъ своей палатки. Но вѣдь движеніями этой партіи управлялъ Савлъ, а онъ нетерпѣливо спѣшилъ.

И вдругъ — кончилось все: кончились нетерпѣливая поспѣшность, мучительная борьба, страшная миссія, яростное ослѣпленіе, лихорадочное желаніе подавить сомнѣнія преслѣдованіемъ. Вокругъ ихъ вдругъ заблисталъ сильный свѣтъ съ неба. Его видѣлъ не Савлъ только, но и всѣ спутники. Надо имѣть въ виду, что сирійское полуденное солнце ни чѣмъ не можетъ быть превзойдено въ своемъ блескѣ; но этотъ свѣтъ съ неба былъ еще поразительнѣе въ своей яркости и еще пронзительнѣе въ своемъ пламени. Вмѣстѣ съ свѣтомъ до спутниковъ Савла донесся какой-то страшный, но невнятный голосъ. Какъ бы какимъ-то грознымъ мановеніемъ съ неба они всѣ были повергнуты въ оцѣпененіи на землю. Когда другіе встали и отчасти оправились отъ ужаса, Савлъ лежалъ еще на землѣ. Они видѣли, что произошло что-то страшное. Если бы мы могли спросить ихъ, что это такое, то болѣе чѣмъ сомнительно, чтобы они въ состояніи были объяснить намъ. Если бы имъ стали говорить, что это былъ или внезапный ударъ грома, или необыкновенно яркій блескъ электрическаго пламени, или ослѣпляющій, удушливый, доводящій до бѣшенства порывъ сирокко, вообще какое нибудь рѣдкое явленіе, невиданное прежде, — они бы не знали что думать. Видѣніе было не для нихъ. Они видѣли свѣтъ ярче полуденнаго, они слышали, и слышали съ ужасомъ, невѣдомый шумъ, который потрясъ мертвое затишье полудня; но они

не были обращены этимъ явленіемъ. Для іудея вся земля была исполнена видимыми слугами Бога. Вѣтры — Его духи; пламень огненный—Его вѣстники; громъ—голосъ Господень, потрясающій кедры, даже кедры Ливанскіе. Небесный голосъ могъ снизойти къ іудею въ звукахъ, которые никто кромѣ его не могъ понимать. Другіе могли утверждать, что былъ громъ тогда, когда говорилъ съ нимъ ангелъ [1]).

Но то, что произошло теперь, назначалось не для спутниковъ Савла [2]); оно назначалось только для него; и онъ только одинъ могъ быть сознательнымъ свидѣтелемъ того, что онъ видѣлъ и слышалъ. Они могли сказать только, что свѣтъ сіялъ съ неба, но для Савла это былъ свѣтъ отъ Того, Кто есть лучь отъ свѣта, къ Которому никто изъ людей приблизиться не можетъ [3]). А относительно того, что онъ видѣлъ и слышалъ, онъ никогда не колебался. Это было основой и тайной его внутренняго бытія; это было неизмѣннымъ убѣжденіемъ его души; это было величайшимъ кризисомъ и самымъ знаменательнымъ моментомъ его жизни. Другіе могли вдаваться въ разныя толкованія или робко высказывать сомнѣнія; Савлъ же твердо *зналъ*. Въ этотъ моментъ Богъ открылъ ему Свою тайну и Свой завѣтъ. Богъ обрѣлъ его; Онъ повергъ его на землю какъ бы въ пылу побѣдоносснаго гнѣва — но для того, чтобы привести его къ торжеству, на которое съ умиленіемъ зрятъ ангелы и люди [4]). Богъ говорилъ съ нимъ, повергъ его во тьму среди полудня — но для того только, чтобы зажечь полуденный свѣтъ въ полуночномъ мракѣ его сердца. Съ этого момента Савлъ былъ обращенъ. Надъ нимъ совершилась полная, безповоротная, коренная перемѣна и преобразила его. Богъ призвалъ его, „открылъ въ немъ Сына Своего“ [5]), далъ ему милость и власть стать апостоломъ для язычниковъ, послалъ его проповѣдывать вѣру, ко-

---

[1]) Іоан. XII, 29.
[2]) Дѣян. IX, 7. Сн. Дан. X, 7.
[3]) 1 Тим. VI, 14—16; 2 Кор. XII, 1.
[4]) 2 Кор. II, 14.
[5]) Дѣян. XXII, 21; XXVI, 17, 18; Гал. I, 15, 16.

торую онъ доселѣ разрушалъ, озарилъ его сердце, чтобы „просвѣщать познаніемъ славы Божіей въ лицѣ Іисуса Христа“ [1]).

Вся тайна этой мощной перемѣны заключается въ одномъ фактѣ, въ томъ, что въ этотъ страшный моментъ онъ *видѣлъ Господа Іисуса Христа* [2]). Ему, гонителю, ему, какъ нѣкоему извергу [3]), явился воскресшій, прославленный Іисусъ. Онъ былъ плѣненъ Христомъ. На этомъ явленіи основывалась вся его вѣра; на этомъ залогѣ воскресенія,—безсмертія для него самого и для тѣхъ умершихъ, которые умираютъ во Христѣ, — держались всѣ его надежды [4]).

Крѣпость этого убѣжденія сдѣлалась руководящей силой для всей послѣдующей жизни Павла. Онъ разсказываетъ, что, когда блескъ славы засіялъ надъ нимъ, онъ былъ повергнутъ на землю и оставался въ такомъ положеніи, пока голосъ не повелѣлъ ему встать; и когда всталъ, глаза его были ослѣплены; онъ открылъ ихъ, но ничего не видѣлъ. Если бы его самого спросили о томъ, о чемъ долго спорили въ новѣйшее время, именно, было-ли явленіе ему воскресшаго Христа объективнымъ или субъективнымъ, то я убѣжденъ, онъ даже не понялъ бы вопроса [5]). Правда, онъ употребляетъ для этого именно событія терминъ „видѣніе“. „Я не былъ непослушенъ, говоритъ онъ царю Агриппѣ, небесному видѣнію“. Но слово, употребленное для названія „видѣніе“, означаетъ „ходящее видѣніе“; онъ по истинѣ видѣлъ и слышалъ, и принялъ откровеніе и посланничество отъ воскресшаго Христа. Развѣ сущность чуда становится менѣе чудесною отъ его объективности, на которую выраженія повидимому рѣшительно указываютъ? Развѣ глазъ и ухо единственные органы, которыми проводятся къ душѣ опредѣленныя и достовѣрныя истины? Не самые-ли, напротивъ, слабые и ненадежные они органы, и не болѣе-ли всего подлежатъ они обману? Глазамъ спутниковъ Павла Богъ открылся ослѣпительнымъ

---

[1]) 2 Кор. IV, 6.
[2]) 1 Кор. IX, 1; XV, 8.
[3]) 1 Кор. XV, 8.
[4]) 1 Кор. XV, 10—29.
[5]) 2 Кор. XII, 1, 2.

свѣтомъ, ихъ ушамъ страшнымъ шумомъ; но для души Своего избраннаго слуги Онъ былъ видимъ въ неизреченной славѣ и говорилъ на еврейскомъ языкѣ; но вошли-ли эти видѣніе и голосъ ненадежными органами чувствъ, или посредствомъ представленій, безконечно болѣе интенсивныхъ, болѣе живыхъ, болѣе реальныхъ, болѣе неотразимыхъ и убѣдительныхъ для духа, который только и распознаетъ духовные предметы,—это вопросъ, которому только тѣ придадутъ важность, для кого душа есть не что иное, какъ матеріальный организмъ, которые не признають другихъ вѣрныхъ сношеній между человѣкомъ и его Творцомъ, кромѣ тѣхъ, что происходятъ посредствомъ несовершенныхъ чувствъ, и которые не могутъ себѣ представить ничего реальнаго кромѣ того, что можно схватить обѣими руками. Одинъ фактъ остается выше всякой гипотезы, именно, что обращеніе св. Павла было чудомъ въ высочайшемъ смыслѣ этого слова, такимъ чудомъ, духовныя послѣдствія котораго простирались на всѣ послѣдующіе вѣка исторіи человѣчества.

Въ три раза повторяющихся у ап. Павла разсказахъ объ этомъ событіи могутъ быть найдены незначительныя варіаціи, вполнѣ согласимыя и совершенно неважныя; но въ повѣствованіи *о главномъ* фактѣ нѣтъ ни тѣни разнообразія и нѣтъ возможности для сомнѣнія. А главный фактъ, о которомъ ап. Павелъ постоянно разсказывалъ, состоитъ въ томъ, что послѣ нѣсколькихъ дней пути, когда они уже приближались къ Дамаску, произошло какое-то необычайное явленіе, которое показалось имъ какъ бы огненнымъ пламенемъ и вмѣстѣ съ сверхъестественнымъ шумомъ остановило ихъ на пути; въ этомъ свѣтѣ, распростертый на землѣ, Савлъ видѣлъ человѣческій образъ и слышалъ человѣческій голосъ, говорящій ему: „Савлъ, Савлъ (замѣчательна живость этого впечатлѣнія, которое сохраняется во всѣхъ формахъ разсказа), что ты гонишь Меня? Трудно тебѣ идти противъ рожна“. Но въ этотъ страшный моментъ Савлъ не узналъ говорившаго ему, Котораго онъ никогда не видѣлъ на землѣ. „Кто ты, Господи?“ сказалъ онъ.—„Я Іисусъ Назарянинъ, Котораго ты гонишь“ [1]).

---

[1]) Дѣян. IX, 3 и сл.; XXII, 6 и д.; XXVI, 13 и д.; 1 Кор. XV, 8.

„Іисусъ Назарянинъ!“ Почему прославленный собесѣдователь принимаетъ здѣсь имя Своего униженія на землѣ? Почему Онъ не сказалъ, спрашиваетъ Златоустъ: „Я Сынъ Божій; Слово, бывшее изначала; Тотъ, Который сидитъ одесную Отца; Тотъ, Который во образѣ Божіемъ; Который распростёръ небеса, сотворилъ землю; Тотъ, Который уравнилъ море; Который создалъ ангеловъ; Который вездѣ и все наполняетъ; Тотъ, Который превѣчень и былъ рожденъ?“ Почему Онъ не высказалъ всѣ эти свои возвышенныя титла и свойства, а сказалъ только: „Я Іисусъ Назарянинъ, Котораго ты гонишь“—изъ земнаго города, изъ земнаго жилища? А потому, что гонитель не зналъ Его; если бы онъ зналъ Его, то не преслѣдовалъ бы. Онъ зналъ не то, что Онъ рожденъ отъ Отца, а лишь то, что Онъ происходилъ изъ Назарета. Если бы Онъ сказалъ ему: „Я Сынъ Божій, Слово изначальное; Тотъ, Кто создалъ небо“,— Савлъ могъ бы отвѣтить, что онъ преслѣдовалъ не Его. Если бы Онъ высказалъ ему эти необъятныя, свѣтлыя и возвышенныя свойства, Савлъ могъ бы сказать, что Тотъ не былъ распятъ. Но чтобы дать ему знать, что онъ гонитъ Того, Который сталъ плотію, Который принялъ видъ раба, Который умеръ и погребенъ, Онъ называетъ Себя именемъ Своего земнаго происхожденія: „Я Іисусъ Назарянинъ, Котораго ты гонишь“. Такимъ образомъ Кого онъ гналъ, это былъ Мессія, это былъ небесный пастырь его души, Который, чтобы направить его блуждающія стопы на правый путь, держалъ въ Своихъ рукахъ невидимый роженъ, противъ котораго онъ подобно строптивому волу тщетно шелъ и боролся.

Когда Говорящій изъ неприступнаго свѣта повергъ его на землю съ мучительнымъ сознаніемъ этой страшной истины, онъ услышалъ вслѣдъ за тѣмъ: „Встань и иди въ городъ, и сказано будетъ тебѣ, что тебѣ надобно дѣлать“.

Въ такой формѣ, съ незначительною разницею, слова эти передаются въ повѣствованіи св. Луки и въ рѣчи самого Павла предъ царемъ Агриппой. Изъ этой рѣчи видно, какъ будто больше было говорено. Но тутъ можно спросить, могъ-ли Павелъ послѣ перваго ужасающаго вопроса: „Савлъ, Савлъ! Что ты меня гонишь?“ — вопроса, который какъ бы огнемъ опалилъ его сердце, самъ опре-

дѣлить, сколько откровенія, преобразившаго его жизнь, онъ получилъ въ тѣ моменты, когда онъ, ослѣпленный и трепещущій, лежалъ на землѣ, и сколько въ послѣдующіе часы—глубокой внѣшней тьмы и блистающаго внутренняго свѣта. Въ лѣтописяхъ человѣческихъ жизней были примѣры многихъ духовныхъ кризисовъ, сходныхъ съ этимъ по своей поразительной неожиданности и окончательной безповоротности. Для многихъ возстаніе отъ грѣховной смерти есть медленный и долгій процессъ; но другіе переходятъ отъ смерти къ жизни однимъ переломомъ убѣжденія, однимъ энергичнымъ порывомъ. Такіе моменты вѣчность сжимаютъ въ часъ и часъ растягиваютъ въ вѣчность.

Когда страшныя предостереженія Божіи горятъ предъ душей въ пламенныхъ буквахъ, то она можетъ читать эти предостереженія и знать ихъ значеніе во всей полнотѣ, но она не знаетъ и не заботится о томъ, какихъ формъ были эти буквы. Какъ анатомъ можетъ отдѣлять каждый мускулъ и обнажать каждый нервъ организма и все-таки будетъ безконечно далекъ отъ открытія начала жизни, такъ критикъ и ученый могутъ разгадывать темные слоги и спорить о возможныхъ разностяхъ ихъ чтенія, но не ихъ дѣло толковать ихъ. Чтобы истинно понимать такіе духовные опыты, для этого сказанія о нихъ мы должны читать при свѣтѣ, который не на землѣ, а блистаетъ съ неба.

Савлъ всталъ другимъ человѣкомъ: онъ упалъ въ смерть, а всталъ въ жизнь. Онъ упалъ во мракъ временныхъ вещей, а всталъ съ возвышеннымъ сознаніемъ вѣчныхъ. Онъ упалъ гордымъ, нетерпимымъ, преслѣдующимъ іудеемъ, а всталъ смиреннымъ, сокрушеннымъ въ сердцѣ, кающимся христіаниномъ. Въ этотъ моментъ новый элементъ привзошелъ въ его бытіе. Отселѣ, по его собственному глубокому и любимому выраженію, онъ былъ „во Христѣ". Богъ обрѣлъ его; Іисусъ говорилъ съ нимъ и однимъ мановеніемъ измѣнилъ его изъ ярого фарисея въ истиннаго ученика, изъ убійцы святыхъ въ апостола языковъ. Это было новое рожденіе, новое твореніе. Когда мы читаемъ повѣствованіе объ этомъ и если мы имѣемъ хоть одну искру благочестія въ душѣ, не должны-ли мы снять са-

ноги съ своихъ ногъ, потому что мѣсто, на которомъ мы стоимъ, святое мѣсто?

Савлъ всталъ, но все вокругъ него было темно. Ослѣпительное видѣніе миновалось, а вмѣстѣ съ нимъ не стало видно и сверкающаго города, зеленѣющихъ садовъ, палящаго полудня. Изумленные и испуганные спутники взяли его за руку и повели къ Дамаску. Онъ думалъ войти въ городъ со всею важностью посланника отъ синедріона, встрѣтить почетный пріемъ не только въ качествѣ великаго „ученика мудреца“, но даже и въ качествѣ представителя власти, которую всѣ іудеи считали наисвященнѣйшею. Онъ думалъ оставить городъ быть можетъ среди массъ восторженныхъ соотечественниковъ, въ сопровожденіи многочисленной партіи схваченныхъ имъ ненавистныхъ назарянъ. Какъ же не похоже все это было теперь! Его вели чрезъ городскія ворота—разбитаго, отверженнаго, трепещущаго, и онъ уже не дышалъ угрозами и убійствами, а жаждалъ только, чтобы его научили, что ему дѣлать, и былъ нижайшимъ братомъ среди тѣхъ, кого онъ думалъ истреблять.

Его отвели въ домъ Іуды, на длинной улицѣ, которая идетъ чрезъ городъ и до сихъ поръ еще называется Прямою. Тамъ съ мученіемъ въ душѣ, въ слѣпотѣ, въ тѣлесныхъ страданіяхъ, въ умственномъ возбужденіи, безъ пищи и питья, Савлъ лежалъ три дня; а блескъ поразившаго его свѣта постоянно предносился предъ его темными глазами, и звуки того укоряющаго голоса все еще гремѣли въ его ушахъ. Никто не можетъ сказать, что пережила его душа въ эти три дня: какія пронеслись по ней воспоминанія прошлаго, уроки для настоящаго и наставленія для будущаго. Его прежняя жизнь, его прежнее *я* вырваны были съ корнемъ; но хотя онъ былъ новымъ твореніемъ, кризисъ никогда не проходитъ безъ возбужденія, безъ потрясенія и затмѣнія. Наконецъ буря его душевнаго состоянія нашла облегченіе въ молитвѣ; въ мирномъ видѣніи ему представлялось, что тотъ изъ братій, посѣщенія котораго онъ напрасно ожидалъ, пришелъ и исцѣлилъ его. Братъ этотъ былъ Ананія, христіанинъ, но такой христіанинъ, котораго уважали всѣ іудеи, и поэтому могъ свободно явиться среди фарисейскихъ приверженцевъ, которыми, надо полагать, Савлъ былъ еще окру-

женъ. Не безъ боязни однакоже Ананія рѣшился на это посѣщеніе. Онъ слышалъ о ярости Савла въ Іерусалимѣ и его свирѣпыхъ намѣреніяхъ относительно христіанъ въ Дамаскѣ и даже о письменныхъ полномочіяхъ отъ первосвященника, находившихся еще у Савла въ рукахъ. Онъ слышалъ также о томъ, что случилось съ нимъ на дорогѣ, но это не могло вполнѣ побѣдить его естественнаго недовѣрія. Божественное внушеніе тогда пришло на помощь милосердію того, кто какъ христіанинъ чувствовалъ долгъ вѣровать во все и уповать на все. Господь обратился къ нему въ видѣніи и сказалъ, что этотъ безжалостный гонитель будетъ избраннымъ сосудомъ, чтобы возвѣщать имя Христово предъ язычниками, царями и сынами Израиля. „И я покажу ему, сколько онъ долженъ пострадать за имя Мое"—говорило видѣніе. Добрый Ананія не медлилъ долѣе. Онъ вошелъ въ домъ Іуды, и хотя уже самое появленіе его дышало миромъ, онъ обратился къ страдальцу съ дорогимъ привѣтствіемъ брата и, возложивъ на его затемненные глаза, велѣлъ ему встать, смотрѣть и быть исполненнымъ Св. Духа. „Крестись,—прибавилъ онъ,—и омой грѣхи твои, призвавъ имя Господа Іисуса". Слова благословенія и довѣрія были исцѣленіемъ для возбужденныхъ нервовъ и болящаго сердца страдальца. Тотчасъ же „какъ бы чешуя отпала отъ глазъ его". Онъ всталъ и прозрѣлъ, принялъ пищи и укрѣпился; отъ рукъ своего смиреннаго брата принялъ таинство, которымъ онъ допускался въ полное общеніе новой вѣры. Онъ сталъ членомъ церкви Христовой, истребленіе которой цѣлые мѣсяцы было самымъ страстнымъ его желаніемъ и непреклонною цѣлію жизни.

Бесѣда, которую онъ велъ съ Ананіей и несомнѣнно и съ другими братіями, водворила въ немъ сладостное спокойствіе послѣ потрясающихъ моментовъ обращенія. Ананія навѣрно болѣе и болѣе укрѣплялъ его въ высокомъ назначеніи, которое указалъ ему голосъ откровенія. Что сталось съ его порученіемъ; какъ онъ поступилъ съ письмами первосвященника; какъ отнеслись ко всему этому его подчиненные; какія тревожныя вѣсти понесли они назадъ въ Іерусалимъ; какими глазами смотрѣли на него іудейскія синагоги въ Дамаскѣ — мы не знаемъ; но мы знаемъ, что для него

становилось все болѣе и болѣе яснымъ, что „Богъ предъизбралъ его, чтобы онъ позналъ волю Его, увидѣлъ Праведника, и услышалъ гласъ изъ устъ Его, и былъ Ему свидѣтелемъ предъ всѣми людьми о томъ, что онъ видѣлъ и слышалъ“ [1]). Выходъ его изъ города былъ уже не такимъ, о какомъ онъ прежде мечталъ: въ страшной опасности быть схваченнымъ или убитымъ, онъ спущенъ былъ въ корзинѣ въ окно за городскую стѣну!

Въ заключеніе позволю себѣ сказать о важности факта обращенія ап. Павла, какъ доказательства истинности христіанства. Важность его такъ велика, что ее невозможно и преувеличить. Тотъ фактъ, что онъ однимъ порывомъ убѣжденія перешелъ отъ тьмы къ свѣту, отъ одного направленія жизни къ другому совершенно противоположному, не только характеризуетъ человѣка, но и доказываетъ силу и значеніе христіанства. Тотъ самый человѣкъ, который только что предъ тѣмъ преслѣдовалъ христіанство съ ожесточеннѣйшею ненавистью, вдругъ увѣровалъ въ Того, чьихъ последователей онъ старался истреблять, и сталъ отъ этой вѣры „новымъ твореніемъ“: что это такое какъ не побѣда христіанства, которою оно было обязано ничему другому какъ обаянію своей собственной внутренней силы? Изъ всѣхъ обращавшихся къ вѣрѣ во Христа не было другаго примѣра, въ которомъ бы христіанское начало прорвалось съ такою быстротой и силой чрезъ всѣ враждебныя ему начала и съ такою полнотою водворило свое господство. Отселѣ для Павла христіанство заключилось въ одно слово „Христосъ“. И о чемъ же онъ свидѣтельствуетъ касательно Іисуса? Почти о каждомъ отдѣльномъ первостепенномъ фактѣ касательно Его воплощенія, жизни, страданій, тайной вечери, суда, распятія, воскресенія, вознесенія и небеснаго прославленія [2]). Уже около двухъ тысячъ лѣтъ прошло съ того времени и яркость историческихъ событій блекнетъ и даже самыя очертанія ихъ обезцвѣчи-

---

[1]) Дѣян. XXII, 14, 15.

[2]) См. между другими мѣстами: Рим. VIII, 3, 11; 1 Тим. III, 16; Римл. IX, 5; 2 Кор. I, 5; Кол. I, 20; XI, 3; 1 Кор. I, 23; II, 2; V, 7; X, 16; Гал. VI, 19; Ефес. II, 13; Римл. V, 6; VI, 4, 9; VIII, 11; XIV, 15; XV, 3; 1 Кор. XV; Рим. X, 6; Кол. III, 1; Ефес. II, 6; 1 Тим. III, 16 и пр.

ваются, по мѣрѣ того какъ они удаляются въ сѣдую глубь вѣковъ. Но развѣ наши современные критики болѣе проницательны, болѣе враждебны и болѣе стараются ниспровергнуть истинность христіанства, чѣмъ этотъ великій законникъ, почетный раввинъ, посланникъ синедріона, передовой умъ школы, этотъ еврей—учоный какъ Гиллель, патріотичный какъ Іуда Гавлонскій, пылавшій ревностью о законѣ какъ Шаммаи? Онъ не былъ отдѣленъ отъ этихъ событій вѣками времени. Онъ не могъ быть ослѣпленъ яркимъ блескомъ торжествующаго христіанства. Онъ ежедневно вращался между людьми, которые лично слѣдили жизнь Распятаго отъ Виѳлеема до Голгоѳы; не только между Его простосердечными послѣдователями, но и между Его учоными и могущественными врагами. Онъ говорилъ съ первосвященниками, которые присудили Христа къ распятію; онъ убивалъ послѣдователей, которые плакали надъ Его гробницей. Онъ самъ чувствовалъ и наблюдалъ въ другихъ весь невыразимый ужасъ, который для всякаго правовѣрнаго іудея заключался въ мысли о Мессіи, „висящемъ на древѣ". Онъ то и дѣло слышалъ доводы, которыми Анна и Гамаліилъ доказывали, что Іисусъ былъ обманщикъ народа [1]). Событія, на которыя ссылались апостолы въ доказательство Его божественности, происходили при полномъ свѣтѣ современнаго знанія, на глазахъ у всѣхъ. Савлу не приходилось имѣть дѣла съ неустойчивыми теоріями критицизма или съ нападками на подлинность текста. Онъ могъ обращаться съ распросами не къ древнимъ документамъ, а къ живымъ людямъ; онъ могъ анализировать не отрывочныя лѣтописи, а доказательства бывшія на лицо. Онъ имѣлъ подъ руками тысячи средствъ, чтобы изслѣдовать дѣйствительность или недѣйствительность воскресенія, которое онъ дотолѣ такъ открыто и страстно отрицалъ. Принимая эту полуистребленную имъ вѣру, онъ все терялъ въ мірѣ и ничего осязательнаго не выигрывалъ. И тѣмъ не менѣе, вопреки всего, подавленный убѣжденіемъ, противостоять которому онъ чувствовалъ себя не въ силахъ,—Савлъ-фарисей сталъ свидѣтелемъ воскресенія, проповѣдникомъ креста.

---

[1]) Іоан. IX, 16; X, 20.

Сельское поученіе о счастіи противъ пропагандистовъ.

Ищите царствія Божія, и сія вся приложатся вамъ (Л. XII, 31).

Святыя, великія слова Божественнаго Учителя! И какъ они святы и велики именно для нынѣшняго тяжелаго и смутнаго времени! Какъ будто Спаситель, видя нашу всероссійскую болѣзнь, снова сшелъ на землю и для насъ, именно для насъ, сказалъ: *Ищите царствія Божія, и сія вся* (т. е. земныя блага) *приложатся вамъ.*

Чтожь это за земныя блага, за которыми человѣчество гонится въ теченіе долгихъ тысячелѣтій? Не вдаваясь въ длинныя разсужденія и разъясненія словъ: *„земныя блага“*, назовемъ ихъ однимъ всѣмъ понятнымъ словомъ *„счастіе“*. *Къ этому-то счастію* стремится каждая отдѣльная личность, къ нему стремится всякое общество, каждое государство, къ этому же счастію стремится и все человѣчество...

Вопросъ о счастіи настолько присущъ человѣчеству, настолько увлекателенъ, настолько жгучъ, что съ самыхъ незапамятныхъ временъ являлись учители, наставники (философы), предлагавшіе людямъ средства къ быстрѣйшему достиженію наивозможно большаго счастія на землѣ. Но все напрасно: счастіе не достигалось. Ветхозавѣтное человѣчество изнемогло и, полагая въ обиліи только земныхъ благъ и въ разнообразномъ наслажденіи ими свое счастіе, въ погонѣ за искомымъ счастіемъ залило весь земной шаръ горемъ и страданіями!.. Но вотъ воплотилась Истина, Сынъ Божій, Спаситель міра, Іисусъ Христосъ, и въ видахъ облегченія участи страждущаго человѣчества далъ средства быть счастливымъ и на землѣ.

Ищите царствія Божія, и сія вся (счастіе) *приложатся вамъ*, сказалъ Господь своимъ ученикамъ; а слова, сказанныя Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ, не могутъ быть несправедливы.

Такъ какъ постороннему человѣку нельзя судить о счастіи и несчастіи ближняго, то скажемъ, что счастіе вездѣ, т. е. внутри каждаго человѣка. Оно подобно безчисленному множеству закрытыхъ ларчиковъ, разбросанныхъ по хуторамъ, мѣстечкамъ, деревнямъ, селамъ и городамъ всего земнаго шара. Каждый человѣкъ имѣетъ свой ларчикъ. Каждый человѣкъ въ теченіе всей своей жизни употребляетъ всѣ свои силы, всѣ способности къ открытію этого ларчика, — къ достиженію счастія, но, къ великому горю нашему, удается это очень немногимъ. Отчего же это? Отъ того, что мы забыли ученіе Христа Спасителя, ученіе любви и мира, ученіе такъ ясно, такъ наглядно указующее намъ на средства къ достиженію счастія. Заповѣди, преподанныя намъ для устройства нашей земной жизни Божественнымъ Учителемъ, мы смѣняли въ душахъ своихъ на нелѣпую, пустую болтовню непризванныхъ учителей, которые подъ предлогомъ дарованія намъ счастія, не переставая льстить нашимъ страстямъ, ведутъ насъ отъ заблужденія къ заблужденію, отъ недовольства къ преступленію, отъ порока къ погибели! А особенно въ послѣднее время расплодилось этихъ непризванныхъ учителей весьма много и даже такихъ самозванныхъ учителей, которые уже не довольствуются искалѣченіемъ жизни одного или нѣсколькихъ лицъ, — нѣтъ; они настолько дерзки, что наше дорогое отечество намѣреваются утопить въ слезахъ и страданіяхъ; уничтожить религію, семью, законъ, установленную Богомъ и освященную вѣками единодержавную власть; развратить, кинуть въ бездну порока и преступленій нашихъ женъ, сыновей и дочерей; отнять наше имущество!.. Чудовищные замыслы!.. Эти люди хуже самыхъ злѣйшихъ турокъ, безчинствовавшихъ недавно въ Болгаріи. Тѣ болѣе походили на людей, потому что имѣли хоть какую нибудь (магометанскую) религію; а эти окончательно развязали свою совѣсть: у нихъ—ни религіи, ни семьи, ни родины. Они способны зарѣзать лучшаго своего друга, если онъ не сочувствуетъ дикимъ, нелѣпымъ ихъ замысламъ, чему бывали примѣры.

Я, какъ вашъ приходскій пастырь, считаю своею священною обязанностію предупредить васъ и оградить отъ пагубнаго вліянія этихъ проповѣдниковъ мнимаго счастія. Съ глубокимъ сознаніемъ своей немощи, но съ такимъ же желаніемъ вамъ добра, я хочу вамъ высказать все, что есть у меня на душѣ объ этомъ предметѣ.

Чрезъ нашъ приходъ идетъ большая дорога. Народу проходитъ и проѣзжаетъ много... Кто этотъ, движущійся мимо насъ людъ— одному Богу извѣстно. Пожалуй, спрашивайте паспортъ: онъ есть у каждаго изъ нашихъ враговъ, но — непремѣнно фальшивый, и такъ хорошо поддѣланъ, что не только мы, но и болѣе опытное въ этомъ дѣлѣ начальство иногда не отличаетъ его отъ подлиннаго. Но все же между проходящими и проѣзжающими по дорогѣ чрезъ нашъ приходъ несомнѣнно были и есть и эти враги. Присутствіе этихъ враговъ въ средѣ насъ доказывается постоянно подновляющимися слухами о имѣющемъ будто-бы совершиться отобраніи у землевладѣльцевъ ихъ дачъ и о передачѣ послѣднихъ во владѣніе народа.

Какъ отличать этихъ волковъ, врывающихся въ наше стадо, отъ прочихъ ни въ чемъ неповинныхъ людей?... Человѣкъ наблюдательный, знающій жизнь сейчасъ-же замѣтитъ, что посѣтитель не изъ обыкновенныхъ прохожихъ или проѣзжихъ. Но какъ узнать ихъ человѣку темному? Насколько извѣстно, эти враги нашего покоя—соціалъ-демократы (такъ они называются)—являются въ различныхъ видахъ: кузнецами, малярами, фабричными, портными, волостными писарями,—однимъ словомъ являются въ средѣ народа подъ всякимъ видомъ и являются въ такихъ мѣстахъ, гдѣ обыкновенно больше бываетъ народу темнаго, легковѣрнаго и попреимуществу молодаго, не понимающаго требованій жизни и легко увлекающагося всякими пустяками. Соціалъ-демократы начинаютъ свое дѣло всегда кротко, любовно: радуются они нашей радости, соболѣзнуютъ о нашемъ житьѣ-бытьѣ, разсказываютъ много новаго, интереснаго; увлекаютъ людей своей видимой честностію и притомъ льстя нашимъ страстямъ, жестоко порицаютъ все, что только намъ не нравится. Это общій избитый ихъ пріемъ. А мы-то, мы-то, де-

ревенская простота, и слушаемъ, развѣся уши. „Хорошій дескать человѣкъ, нашу руку держитъ“. Нѣтъ, братіе, не хорошій онъ человѣкъ, а злой, принявшій видъ человѣка!... По только что высказаннымъ примѣтамъ вы сейчасъ узнавайте въ немъ недобраго человѣка, врага своего. Онъ всегда старается только посѣять зло и бѣжать, а мы будемъ отвѣчать. Эти пришлые, непризванные учителя и посѣяли, и стараются укрѣпить въ васъ мысль объ отчужденіи владѣльческихъ земель въ ваше владѣніе. Только и слышишь: земли мало! земли мало! Неправда, скажу я вамъ: это вы повторяете чужія слова. Земли у васъ не мало; но что по причинѣ дурной обработки земли мало собирается вамъ съ этой земли хлѣба—это правда. Дѣло вовсе не въ количествѣ десятинъ, а въ количествѣ добываемаго съ этихъ десятинъ хлѣба.... Земли мало!... Послушайте. Наша мѣстность самая населенная въ губерніи. Я уфимскую губернію знаю. Вѣрьте мнѣ: нигдѣ въ уфимской губерніи нѣтъ мѣста гуще нашего населеннаго. Но вотъ въ чемъ дѣло: укажите мнѣ хоть одну общину вокругъ Поручикова, земли которой были бы разработаны до послѣдней десятины?... Назовите мнѣ деревню или село, въ которомъ бы каждый клочекъ имѣющейся земли приносилъ бы общинѣ доходъ? Не трудитесь: не найдете ни одного такого селенія. Куда только ни взглянешь, вездѣ видишь пустыри, необработанныя земли, ожидающія человѣческаго труда. А вы, какъ дѣти, за своими врагами повторяете: земли мало! земли мало! Да и смѣшна ваша простота и довѣрчивость къ словамъ каждаго встрѣчнаго и поперечнаго. Обсудите дѣло. У насъ въ Поручиковѣ между прочими землевладѣльцами пятеро землевладѣльцевъ (1 дворянка, 1 купецъ и 3 крестьянина) купили землю въ послѣднее десятилѣтіе. Добросовѣстно ли даже думать, а не то что говорить объ отчужденіи ихъ земель въ ваши руки? Вѣдь они деньги заплатили, какъ же взять у нихъ землю? Но это настолько понятно, что не стоитъ объ этомъ говорить; да и не въ этомъ дѣло.

Въ нынѣшнее время понятія настолько извращены, что почти всѣ мы полагаемъ свое счастіе въ имѣніи. Къ пріобрѣтенію имѣнія мы и стремимся всѣми силами своей души, хотя на каждомъ шагу и видимъ, что это имѣніе никому не дало искомаго счастія.... Все

это враги нашего спокойствія-соціалъ-демократы знаютъ очень хорошо, и вотъ они внушаютъ вамъ несправедливыя и противуначальственныя мысли, въ родѣ отчужденія въ вашу пользу владѣльческихъ земель. Чтожъ имъ за польза отъ того? — спросите вы. А вотъ какая польза: за распространеніе худыхъ вѣстей васъ сначала пожурили, на другой разъ васъ накажутъ, а если все-таки не уймется и будете смотрѣть на владѣльческія дачи какъ на свою будущую собственность, къ вамъ поставятъ взводъ солдатъ. А враги васъ и тогда еще не оставятъ своими внушеніями; все будутъ толковать: ваше дѣло правое, не поддавайтесь! Тогда начнется открытое возмущеніе. Для чего же имъ это нужно?—опять спросите вы. Имъ нужно посѣять вражду между нашимъ добрымъ правительствомъ и народомъ и разрушивъ между ними связь, — какъ сказалъ я выше—разрушить наше государство.

И знаете, кто проводитъ въ средѣ насъ худыя, вредныя для нашей покойной жизни, мысли? Разбойники, воры, которые съ кинжалами и револьверами въ рукахъ, во имя нашего народнаго счастія, рѣжутъ честныхъ, вѣрныхъ долгу и присягѣ, высокопоставленныхъ людей и, страшно вспомнить, покушались нѣсколько разъ на жизнь Помазанника Божія. Мы молимся о *благочестивѣйшемъ* Государѣ нашемъ,—и это правда, что Онъ благочестивъ! Опуститъ ли Онъ хоть одинъ постъ безъ исповѣди и пріобщенія св. Таинъ? Нѣтъ, потому что онъ благочестивъ. По пріѣздѣ въ какой-либо городъ, куда Онъ прежде всего пойдетъ?—Въ Божій храмъ, потому что Онъ благочестивъ. О, Боже! Услышь нашу молитву: спаси намъ нашего добраго, любящаго насъ, благочестивѣйшаго Царя-Отца!

У этихъ соціалъ-демократовъ нѣтъ Бога, нѣтъ Церкви, нѣтъ семейства: они живутъ подобно животнымъ; они ничѣмъ не дорожатъ. Соціалъ-демократамъ, видите, не нравится религіозное, государственное, общественное и семейное устройство нашей жизни. По ихъ понятіямъ, мы никогда при существующихъ условіяхъ жизни не достигнемъ счастія. А потому они хотятъ разбить нашу религіозную, общественную и семейную жизнь. Но что же они сдѣлаютъ дальше, безжалостно разбивши ее? Да они и прямо отказываются

отъ этого. Наше, говорятъ они, дѣло разрушить религію, государство, семейство, а тамъ послѣ устраивайтесь, какъ хотите. Это походило бы на то, какъ еслибъ мы всѣмъ сходомъ пришли къ кому-либо изъ своихъ однодеревенцевъ, чтобъ помочь ему общимъ даровымъ трудомъ, и вмѣсто того разбросали бы по бревну его домъ со всѣмъ надворнымъ строеніемъ и ушли, сказавъ: теперь стройся вновь, какъ хочешь.

Чего еще добиваются эти социалъ-демократы? Прежде всего безсемейственности и обращенія женщины въ животное. Понравилась социалъ-демократу женщина, онъ живетъ съ нею; разлюбилъ— бросаетъ и живетъ съ другою. О дѣтяхъ отъ него рожденныхъ, говоритъ онъ, должны заботиться другіе, общество. Затѣмъ добиваются уничтоженія правительства съ вѣнценосным Государемъ во главѣ и наконецъ уничтоженія религіи и церкви. Сами они ничего не дѣлаютъ: они только развращаютъ народъ, а другіе должны работать и своимъ трудомъ кормить, содержать ихъ. Во всѣхъ судебныхъ дѣлахъ объ этихъ социалъ-демократахъ я не встрѣтилъ между ними ни одного дѣйствительно способнаго къ какому-нибудь усидчивому труду. Побываетъ онъ и писаремъ въ волости, побываетъ кузнецомъ въ деревнѣ, наймется приказчикомъ въ имѣніе, но лишь на нѣсколько мѣсяцевъ; у него недостаетъ терпѣнія на болѣе продолжительный трудъ. Теперь вы сами видите, что эти люди, эти социалъ-демократы, по меньшей мѣрѣ заслуживаютъ всеобщее презрѣніе. И хотя стремленіе къ достиженію наивозможно большаго на землѣ счастія очень присуще каждому человѣку, но спаси васъ Богъ отъ этихъ сулителей счастія.

Нѣтъ, братія! Не въ разбойничьей шайкѣ съ кинжалами, револьверами, ядомъ въ карманахъ, съ ложными, льстивыми словами на устахъ; нѣтъ,—счастіе въ ученіи Христа Спасителя, въ извѣстномъ вамъ ученіи мира и любви. *Обаче ищите царствія Божія, и сія вся приложатся вамъ*, сказалъ Господь Іисусъ Христосъ.

Правда, хлѣба лишняго у многихъ нѣтъ, денегъ лежалыхъ у рѣдкаго найдется сотни три, четыре рублей, скотоводство и пчеловодство ограничены. Отъ чего же это? Такъ, дескать, Богу угодно, ничего не подѣлаешь, говорите вы; да и земли у насъ

мало: у однихъ $4^1/_2$, у другихъ 8, у третьихъ 10 десятинъ на душу; отъ того мы и небогаты. — Неправда, скажу я вамъ. Въ стерлитамакскомъ уѣздѣ, гдѣ я жилъ, я имѣлъ прихожанами своей церкви собственниковъ, имѣющихъ 30 десятинъ на душу и даже болѣе, но, повѣрьте, они живутъ несравненно хуже васъ. И земля у нихъ хорошая: изъ яровыхъ хлѣбовъ тамъ сѣютъ по преимуществу пшеницу и ячмень, которыхъ здѣсь вовсе не родится. Да что далеко ходить за примѣромъ. Въ 8 верстахъ отъ насъ деревня Утяшкино. Помѣщица всю землю отдала давно уже крестьянамъ, внесла въ ихъ пользу капиталъ, процентами съ котораго они уплачиваютъ почти всѣ подати и повинности; надо бы имъ жить богато, потому земли много, податей мало. Ничего не бывало! Ѣдешь деревней—дыра на дырѣ, слеза прошибаетъ. Отъ чего же это они небогаты? Отъ того, что невѣжественны, не обладаютъ нужными знаніями для толковаго хозяйства, лѣнивы и не бережливы. *Въ потѣ лица твоего снѣси хлѣбъ твой*, сказалъ Господь. Вотъ гдѣ источникъ нашего матеріальнаго благосостоянія—въ трудѣ, въ исполненіи первой заповѣди, данной Богомъ человѣку при поселеніи его, по изгнаніи изъ рая, на сей землѣ. Сколько вамъ земли не давай правительство, вы никогда не будете ничего имѣть, если будете лѣниться и тратить свои деньги на прогулъ. Съ неуклоннаго исполненія этой первой заповѣди и начинайте. Отбросьте всѣ бредни, разсказываемыя нашими мнимыми друзьями-соціалъ-демократами, и обратитесь къ спасительнымъ наставленіямъ христіанской религіи. Упорнымъ трудомъ и благоразумною бережливостью составьте себѣ независимость въ матеріальномъ отношеніи. При трудѣ и въ голову не пойдутъ такія несообразныя мысли, чтобъ что-нибудь у кого отнять, у кого-нибудь что украсть, кого-нибудь чѣмъ обидѣть: лѣнь и праздность воспитываютъ подобныя мысли. Потомъ, трудолюбивое семейство почти никогда не ссорится и не дѣлится: отецъ, подающій своимъ дѣтямъ примѣръ трудовой жизни, не представляетъ своимъ дѣтямъ поводовъ къ нареканію и раздору. Только у нерадиваго отца и дѣти худы и непослушны и идутъ въ раздѣлъ. Въ трудовой семьѣ нѣтъ пьянства, потому—пировать некогда. Буйства, дракъ, воровства, пьянства никогда не бываетъ

въ рабочее время — въ страду: не до того бываетъ, работа есть. Какъ кончились работы, такъ и начинаются всѣ эти несообразности. Трудъ, не давая времени на бездѣльничество, облагораживаетъ людей. Послѣдуйте, слушатели, этой первой заповѣди и займется заря вашего счастія, хотя самое счастіе еще и не придетъ. Неослабнымъ трудомъ и благоразумными сбереженіями вы только разбогатѣете; но богатство счастія не даетъ: и чрезъ золото слезы ручьями бѣгутъ. Враги наши - соціалъ-демократы, не устроивши себя, не достигши сами земнаго счастія, имѣютъ претензію устроить жизнь и даровать счастіе цѣлому, обширнѣйшему государству— Россіи! Это болѣе чѣмъ глупо! Не слушайте ихъ! А если вы хотите и дѣйствительно желаете быть счастливыми на землѣ, то вотъ въ комъ наше счастіе (указываетъ на икону Спасителя). *Пріидите ко Мнѣ вси труждающіеся и обремененніи, и Азъ упокою вы*, сказалъ Онъ. *Образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ сотворихъ, и вы творите*, говоритъ Онъ въ другомъ мѣстѣ.

Очень жалѣю, что время церковной проповѣди не позволяетъ мнѣ распространиться объ этомъ столь важномъ предметѣ; но я укажу вамъ лишь на одну черту въ жизни Христа Спасителя, какъ на образъ, которому мы должны неуклонно подражать въ своей жизни для достиженія на землѣ счастія.

Посмотрите, какой высокій и прекрасный примѣръ для подражанія въ жизни Христа Спасителя представляетъ намъ его *семейство*. Въ основу существованія этого Святаго Семейства былъ положенъ трудъ. Происходя изъ царскаго, но обѣднѣвшаго рода, оно не гордилось своимъ знатнымъ происхожденіемъ: напротивъ, упорнымъ трудомъ оно снискивало себѣ необходимое. Святый праведный Іосифъ занимался столярнымъ искуствомъ. Спаситель нашъ, Господь Іисусъ Христосъ съ самыхъ малыхъ лѣтъ помогалъ въ трудахъ Іосифу и, подъ руководствомъ послѣдняго изучивъ столярное искуство, до самаго дня вступленія на общественное служеніе, до тридцатилѣтняго возраста Онъ трудомъ снискивалъ Себѣ и Своему семейству пропитаніе. Между тѣмъ Богоматерь, Пресвятая Дѣва Марія, Сама пряла, ткала, шила одежды, носила воду, готовила для семейства пищу. И Спаситель нашъ, Іисусъ Христосъ, оказы-

валъ всесовершенное повиновеніе Своей Матери и мнимому отцу, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда они Его не совсѣмъ понимали, и уже вися на крестѣ и вынося невыразимыя страданія, Онъ съ неизъяснимою любовію, въ видахъ облегченія горькой участи Своей Пречистой Матери, поручилъ Ее святому евангелисту Іоанну, сказавъ: *жено! се сынъ твой!*... Вотъ какъ мы должны трудиться, повиноваться своимъ родителямъ и любить ихъ!

Взглянемъ, друзья мои, на себя. Такъ ли мы живемъ въ семьѣ?—Нѣтъ!? Такъ какое же можетъ быть счастье, когда въ семьѣ у насъ ссоры, да злоба?...

Мои добрые прихожане! Попробуйте жить такъ, какъ жилъ Спаситель на землѣ, и вы увидите, что будете счастливы въ сей жизни. А, главное, той же жизни учите своихъ дѣтей. Дѣти наши, видя добрые примѣры своихъ родителей, будутъ нравственнѣе насъ, внуки нравственнѣе дѣтей и т. д. Послѣдующимъ поколѣніямъ не будетъ уже тяжело жить такъ, какъ жилъ Христосъ Спаситель, и они будутъ нравственнѣе и слѣдовательно совершенно счастливы на землѣ. Св. царь Давидъ, много испытавшій и видѣвшій въ своей жизни, сказалъ: *я не видѣлъ благочестиваго человѣка, просящаго хлѣба*, т. е. намъ даже выгодно быть благочестивыми и добрыми людьми.

1-го января 1880 г.

Священникъ **Константинъ Евлампіевъ**.

Лавра Почаевская

(*Посвящается авторомъ высокопреосвященнѣйшему Димитрію, архіепископу Волынскому*).

Вмѣсто введенія.

Значеніе Почаевской Лавры въ нашемъ отечествѣ и въ особенности на Югѣ и Западѣ Россіи. Ея отношеніе къ Лаврѣ Кіево-Печерской. Путь изъ Кременца въ Почаевъ. Анна Гойская и Почаевская чудотворная икона Божіей Матери. Положеніе Почаевской Лавры въ первые годы по возвращеніи ея изъ уніи въ православіе.

Надобно жить на Волыни или въ сопредѣльныхъ съ нею областяхъ Подоліи, Литвы и Галиціи, чтобы имѣть понятіе о томъ обаяніи, какое Лавра Почаевская производитъ на обитателей этого края. Дивно-великъ Кіевъ въ глазахъ южно-русса и западно-русса. Тамъ вѣковыя, подземныя пещеры съ мощами св. угодниковъ; тамъ Лавра, св. Софія, Златоверхій Михайловскій монастырь съ нетлѣнными останками св. великомученицы Варвары; тамъ завѣтная церковь Десятинная, церковь Андреевская; тамъ же и Братскій монастырь, служащій съ незапамятныхъ временъ какъ бы центромъ, вокругъ котораго попреимуществу группируются наши поклонники изъ Юга и Запада Россіи. Тамъ наконецъ Днѣпръ широкій съ своими барками, на коихъ отважная юго-западная Русь ѣздила нѣкогда въ Царь-градъ и наводила трепетъ на могущественныхъ императоровъ греческихъ.

Но все это, какъ ни обаятельно для южно-руссовъ и западно-руссовъ, ни мало не затемняетъ предъ ними громкой славы горы Почаевской. Если въ Кіевѣ есть пещеры, ископанныя руками человѣческими, то въ Почаевѣ еще болѣе поражаютъ ихъ каменныя скалы съ естественными въ нихъ пещерами, изъ коихъ въ одной, подъ навѣсомъ природной скалы, и доселѣ почиваютъ открыто ос-

танки блаженнаго угодника, котораго народъ, по своему, именуетъ просто по фамиліи—Желѣзомъ, извѣстнаго Іова, бывшаго игумена Почаевскаго. А другая пещера, вѣчно наполненная водою, служитъ отъ незапамятныхъ временъ какъ бы основаніемъ для чудной Стопы Божіей Матери, источающей воду, посреди безводія окружающей мѣстности, въ соборномъ храмѣ Успенія Пресвятой Богородицы, на самой вершинѣ горы Почаевской. Въ Кіевѣ нѣтъ такой Стопы; отъ того тамъ нельзя пріобрѣтать и святую почаевскую воду, которая въ такомъ обиліи, въ особыхъ бутылочкахъ, предлагается благочестивому усердію желающихъ въ Лаврѣ Почаевской. Есть въ Кіево-Печерской Лаврѣ чудотворная икона, принесенная изъ Константинополя зодчими печерской церкви. Такая же икона находится и въ Почаевѣ. И она привезена на Волынь изъ Цареграда греческимъ митрополитомъ, и вотъ болѣе 3-хъ вѣковъ составляетъ лучшее достояніе и украшеніе горы Почаевской. Нѣтъ въ Почаевѣ Днѣпра и его водъ широкихъ.... За то здѣсь есть горы, какихъ не увидишь ни въ Кіевѣ, ни въ другихъ мѣстахъ южной и западной Руси, горы такія же высокія и обширныя, какъ широкъ и глубокъ Днѣпръ подъ Кіевомъ, съ далекими видами не только на Русь православную, но и заграницу, въ родную Галицію, отторгнутую неправедно отъ насъ подъ владычество иновѣрное. Къ тому же и подъ Почаевомъ, не болѣе какъ въ двухъ верстахъ разстоянія, въ такъ называемомъ селѣ Старомъ Почаевѣ есть свои воды, которые не издалека текутъ, не изъ сѣвера, какъ Днѣпръ кіевскій, а тутъ же неудержимыми ключами бьютъ изъ-подъ горы и живою струей утоляютъ жажду усталаго пришельца и мимоходящаго путника.

Ѣдешь въ Кіевъ или идешь туда пѣшкомъ,—его Лавра далеко открывается взорамъ со всѣхъ сторонъ, и отъ предѣловъ Черниговскихъ, и отъ Подоліи-Волыни, и съ прочихъ странъ полуночныхъ и полуденныхъ... И Почаевская Лавра виднѣется въ иныхъ мѣстахъ на разстояніи 30—40-ка верстъ. И видишь,—она какъ будто царитъ надъ окружающею мѣстностію и невольно влечетъ къ себѣ взоры и сердца самыхъ зауряднхъ своихъ посѣтителей. Не говоримъ уже о томъ, что сама Лавра Почаевская по красотѣ и величественному виду своего соборнаго Успенскаго храма, по осо-

бенной, смѣлой и вмѣстѣ прочной архитектурѣ, много отличающей ее отъ другихъ русскихъ монастырей и храмовъ, по громадности прочихъ ея зданій, живописному мѣстоположенію и рѣдкимъ окрестностямъ сама по себѣ составляетъ рѣдкость въ нашемъ отечествѣ,— и когда благоговѣйный паломникъ, совершивъ христіанское поклоненіе ея святынѣ, возвращается въ домъ свой, то онъ поневолѣ уноситъ съ собою глубокое впечатлѣніе и воспоминаніе о восхитительной картинѣ, святости и величіи этого завѣтнаго мѣста.

Мы посѣтили Почаевскую Лавру первый разъ *въ 1848 году*. Тогда еще не было желѣзной дороги на Волыни, и нашъ путь лежалъ чрезъ г. Кременецъ, отстоящій отъ Почаева на 22 версты. Это было чрезъ 6 лѣтъ послѣ того, какъ Почаевская Лавра осчастливлена была Высочайшимъ посѣщеніемъ Государя Императора Николая Павловича (25 сентября 1842 г.). Отъ того мы ѣхали въ Почаевъ по столбовой дорогѣ, которая нарочито исправлена была и пристроена въ Лавру изъ Кременца ради проѣзда Императорскаго. Дорога эта шла изъ Кременца на такъ называемый *Крулевскій* (Королевскій) мостъ, именуемый такъ отъ того, что, по преданію, онъ устроенъ былъ первоначально извѣстною польскою королевою Боною, женою Сигизмунда-Августа, когда она назначена была владѣлицей бывшаго замка Кременецкаго и нарочито собиралась изъ Варшавы въ Кременецъ, чтобы посмотрѣть свое новое владѣніе. Такъ по крайней мѣрѣ говоритъ народъ, хотя достовѣрныхъ свѣденій о пребываніи Боны въ Кременцѣ не имѣется.

Изъ Крулевскаго моста по дорогѣ въ Почаевъ прежде всего лежитъ мѣстечко *Бережцы*, памятное въ исторіи Почаевской Лавры потому, что оно издревле было резиденціею графовъ Тарнавскихъ, съ которыми Лавра вела долгій искъ и другія разныя дѣла о такъ называемомъ заставномъ имѣніи, заложенномъ Тарнавскими Почаевскому монастырю еще при уніатахъ за сумму 93,900 р. с. Бережцы—это обыкновенное западно-русское жидовское мѣстечко, бѣдное, грязное, съ деревянною церковію, съ повалившимися жидовскими корчмами въ центрѣ и крестьянскими избами по окраинамъ. Какъ и слѣдуетъ, есть здѣсь и панскій палацъ, и развалины бывшаго костела, и какой-то полуразрушенный каменный па-

мятникъ, изображающій заднія части лошади у палаца, и винокурня, и безконечное множество жидовскихъ козъ, тощихъ коровъ и пр. и пр... Но верхъ величія и красоты составляетъ возвышающаяся тутъ же, у Бережецъ, на западъ отъ мѣстечка замѣчательная скалистая гора, извѣстная въ народѣ подъ наименованіемъ *Бужьей или Божьей горы*. Какъ и всѣ горы въ окрестностяхъ Кременца и Почаева, гора эта составляетъ отрасль Карпатскихъ горъ, но имѣетъ ту особенность, что стоитъ на сравнительно ровной мѣстности, совершенно въ одиночку, въ довольно значительномъ разстояніи отъ сосѣднихъ горныхъ кряжей, протягивающихся на юго-востокъ вокругъ Кременца и на юго-западъ къ Почаеву и въ Галицію. Вся покрытая лѣсомъ изъ граба и сосны, въ перемѣшку съ дубомъ, она въ особенности представляетъ рѣдкую картину лѣтомъ, когда зеленѣющаяся вершина ея поднимается къ небесамъ, и какъ бы зеленымъ ребромъ упирается въ облака и далеко царитъ надъ окружающею мѣстностію. Интересно, что съ какой бы стороны вы не подъѣзжали къ Почаеву, Бужья гора сейчасъ выдѣляется изъ среды остальныхъ сосѣднихъ горъ и на разстояніи не рѣдко 40—50 верстъ отовсюду поражаетъ зрителя своею высотою, своею зеленью и своимъ одинокимъ положеніемъ.

Мы подъѣзжали къ Бережцамъ въ теплый осенній вечеръ, когда солнце садилось какъ разъ за ея вершиною. Надъ горою носились дождевыя тучи, готовыя вотъ-вотъ разразиться. Но онѣ еще не успѣли спуститься на самую гору. Отъ того солнце озаряло ее золотистыми косыми лучами со всѣхъ сторонъ, которые (лучи), преломляясь въ нависшихъ облакахъ, сами какъ бы спускались оттуда на гору и отражались въ ея зелени чудными красками, которыя можно только видѣть, но не описать. На самой вершинѣ горы, образующей небольшую каменную площадку, по преданію, съ незапамятныхъ временъ стояла деревянная церковь въ память будто бы монастыря, когда-то существовавшаго здѣсь. Теперь церкви этой нѣтъ, а на ея мѣсто поставлена небольшая деревянная часовня (по мѣстному выраженію—каплица), которой впрочемъ нельзя видѣть съ подошвы горы за зеленѣющими деревьями. За то виды отсюда на окружающія мѣстности—восхитительные, въ особенности съ двухъ

сторонъ, на Почаевскую лавру и на такъ называемые Пляшевскіе гаи. Бѣлѣющіяся зданія Почаевской лавры съ величественнымъ храмомъ Успенія Божіей Матери высятся вдали отсюда надъ окружающею мѣстностію, покрытою лѣсами, и видны съ Бужьей горы довольно явственно, не смотря на то, что отсюда до Почаева даже по прямому направленію верстъ не менѣе 15-ти. Пляшевскіе гаи—это поселеніе, занимающее пространство верстъ въ 15, раскинутое по горамъ, поросшимъ лѣсами, и состоящее изъ хуторовъ, которыхъ въ настоящее время насчитываютъ болѣе 85-ти. Съ той же площади Бужьей горы можно видѣть горы, окружающія Кременецъ съ равниной, на которой эта гора находится, и далеко, далеко другія сосѣднія горы и мѣстности.

Есть мнѣніе, что наименованіе Бужьей горы происходитъ отъ древнихъ бужанъ, будто обитавшихъ у подножія этой горы и прогнанныхъ татарами. Если это справедливо и бужане дѣйствительно касались Бужьей горы, то здѣсь могла быть граница поселенія этого древле-славянскаго племени съ сѣверо-восточной стороны. Можетъ быть здѣсь была граница между дулѣбами, занимавшими западную Волынь, бужанами, жителями юго-западной ея части и сѣверной Подоліи, и наконецъ извѣстными бѣлохорватами, занимавшими восточную Галицію и опиравшимися о Карпаты [1]).

Отъ Бережецъ и Бужьей горы, куда дорога идетъ изъ Кременца съ небольшими зигзагами на западъ, она круто поворачиваетъ на югъ и по сыпучему песчаному грунту, поросшему тощими соснами и небольшими кустарниками, направляется въ ближайшее село Дунаевъ, откуда снова, подъ прямымъ почти угломъ, поворачиваетъ на западъ и идетъ до самаго Почаева. Но на половинѣ пути между Дунаевымъ и Бережцами лежитъ незначительная деревушка *Урля*, мимо которой безъ вниманія не долженъ проѣхать никто изъ интересующихся сколько нибудь судьбою лавры Почаевской. Деревушка эта находится на разстояніи 13-ти верстъ отъ Почаева. Въ настоящее время здѣсь находится только корчма, да при ней 4—5 крестьянскихъ дворовъ съ мельницею у небольшаго

[1]) Сравн. Путешествіе по Кременецкому уѣзду Волынской губерніи А. Рафальскаго. Почаевъ, 1865 г., стр. 55.

пруда. Но въ XVI вѣкѣ это было обширное мѣстечко, извѣстное подъ названіемъ Орли, служившее резиденціею одной изъ богатѣйшихъ фамилій на Волыни. Въ половинѣ XVI вѣка владѣлицею этого мѣстечка и окружающихъ его имѣній была православная помѣщица Анна Тихоновна изъ Козинскихъ, вдова Гойская. Она жила тутъ въ просторномъ, каменномъ замкѣ, который со всѣхъ сторонъ окруженъ былъ прудомъ. Теперь отъ прежней Орли осталось только Замчиско, расположенное на небольшомъ полуостровѣ, омываемомъ съ сѣверо-запада водами пруда, заросшаго тростникомъ, съ глубокимъ когда-то, нынѣ засунувшимся рвомъ у насыпнаго вала, который отдѣляетъ этотъ полуостровъ отъ материка, покрытаго лѣсомъ. Отъ прежнихъ строеній остался здѣсь одинъ уголъ стѣны высотою въ 3—4 сажени, а въ стѣнѣ одно окошечко вверху и амбразура внизу; въ отбитой части стѣны обрисовывается половина другаго большаго окна. Отъ другой поперечной стѣны, примыкавшей къ первой и простирающейся отъ одной части пруда къ другой, остались въ двухъ мѣстахъ только нижніе обломки. Что южная сторона замка также омывалась другимъ меньшимъ прудомъ, объ этомъ можно заключить по углубленію земной поверхности, поросшей здѣсь тростникомъ. Народъ вѣритъ, что этотъ замокъ раззоренъ турками и татарами, и если это такъ, то нельзя не согласиться съ тѣми, которые думаютъ, что онъ раззоренъ во время такъ называемой войны Збаражской, когда, какъ увидимъ далѣе, сама обитель Почаевская была подвергнута нападенію (1675 г.) и много населенныхъ мѣстъ разрушено въ ея окрестности.

Въ 1559 году проѣзжалъ по Волыни греческій митрополитъ *Неофитъ* и, держа путь въ имѣніяхъ *Гойской*, можетъ быть, въ Почаевъ или изъ Почаева, остановился по усиленной ея просьбѣ „въ домѣ ея милости“, отдыхая отъ путныхъ трудовъ своихъ. Неизвѣстно, что привело Неофита на Волынь. Вѣроятнѣе всего, онъ былъ здѣсь по дѣламъ церковнымъ, которыя все болѣе и болѣе запутывались тогда на западѣ Россіи въ виду приближающейся церковной уніи (1596 г.). Мы думаемъ далѣе, что Неофитъ былъ славянинъ, одинъ изъ южно-славянскихъ первосвятителей, названный греческимъ только по старому обычаю, потому что состоя-

подъ властію греческаго константинопольскаго патріарха. Такой первосвятитель лучше всякаго грека могъ улаживать дѣла западно-русской церкви, потому что ему въ этомъ случаѣ помогало знаніе славянскаго языка, на которомъ тогда писали и безъ сомнѣнія въ большинствѣ и говорили образованные люди Западнаго края Россіи [1]).

Погостивши нѣсколько дней у Гойской, Неофитъ на прощаніи, въ награду за ея гостепріимство, благословилъ ее древнею иконою, которую, по преданію, привезъ съ собою изъ Константинополя [2]). Замѣчательно, что надписи на этой иконѣ тоже славянскія, и таковыхъ на ней считается около десяти, потому что сверхъ лика Богоматери съ Предвѣчнымъ младенцемъ здѣсь находится еще семь миньятюрныхъ изображеній святыхъ, по два съ правой и лѣвой стороны, а именно съ правой стороны: св. пророка *Иліи* и подъ нимъ мученика *Мины;* съ лѣвой—первомученика *Стефана* и подъ нимъ преподобнаго *Авраамія*, и внизу—трехъ святыхъ изъ лика женъ: великомученицы *Екатерины*, преподобной *Пятницы* и святой *Ирины*. Изъ этого, очевидно, еще болѣе явствуетъ, что Неофитъ въ качествѣ первоначальнаго обладателя означенной иконы былъ славяниномъ; потому что славянину всего умѣстнѣе было имѣть у себя икону съ славянскими надписями. Если же это такъ, то надо думать, что икона эта была семейною иконою въ родѣ или семействѣ, можетъ быть, того же самаго Неофита, подобно тому какъ и доселѣ существуетъ у южныхъ славянъ обычай, въ силу котораго каждый родъ у нихъ избираетъ себѣ особыхъ патроновъ или покровителей изъ святыхъ и затѣмъ съ особымъ торжествомъ совершаетъ ихъ память, какъ ближайшихъ своихъ защитниковъ. Святые эти обыкновенно изображаются на иконахъ, которыя потомъ

---

[1]) Подробное о семъ смотр. наше изслѣдованіе, подъ заглавіемъ: «Святая чудотворная Икона Божіей Матери Почаевская, какъ памятникъ вѣковаго общенія нашего съ Балканскими славянами». Руковод. для С. П. 1877 г.

[2]) Изъ Константинополя Неофитъ могъ выѣхать, побывавши у патріарха для полученія инструкцій на дорогу; или можетъ быть, онъ самъ былъ родомъ изъ Константинополя, гдѣ съ древнихъ временъ жили славяне, какъ это видимъ и въ времена настоящія.

переходятъ изъ рода въ родъ, отъ одного поколѣнія къ другому, или же, по благочестивому усердію желающихъ, воспроизводятся на другихъ иконахъ не рѣдко, какъ и на иконѣ почаевской, съ присоединеніемъ тутъ же святыхъ, извѣстныхъ по именамъ, носимымъ представителями рода, или членами той или другой семьи и т. п.

Получивъ святую икону отъ Неофита, Гойская долгое время хранила ее, какъ завѣтный даръ уважаемаго святителя, между своею домашнею святыней, пока отъ иконы этой не начали являться чудныя знаменія, изъ коихъ одно въ особенности поразило не только Гойскую, но и всѣхъ ея сосѣдей, ближнихъ и знаемыхъ. У Гойской былъ родной братъ Филиппъ по фамиліи Козинскій, слѣпой отъ рожденія. Она убѣдила Филиппа однажды помолиться предъ благодатною иконою, и къ неизъяснимой радости всѣхъ—слѣпой прозрѣлъ на оба глаза. Это было въ 1597 году. Послѣ сего Гойская не рѣшилась уже держать святую икону у себя, а положила передать ее въ сосѣднюю обитель Почаевскую, гдѣ давно уже подвизались иноки на горѣ, въ ея пещерахъ.

И не просто Гойская передала въ Почаевъ свою святыню, которая болѣе тридцати лѣтъ находилась подъ ея кровомъ. Она пригласила къ себѣ въ томъ же 1597 году православнаго епископа, должно быть, львовскаго, который одинъ тогда еще не измѣнилъ православію, и со многими священниками изъ сосѣднихъ селеній и съ иноками почаевскими, съ крестнымъ ходомъ торжественно перенесли чудотворную икону въ небольшую почаевскую каменную церковь Успенія Богоматери, которая стояла тутъ у подножія скалы Почаевской [1]).

Изъ Орли въ Почаевъ нашъ путь лежалъ по той же дорогѣ, которою безъ сомнѣнія св. икона была перенесена въ 1597 году. Туда стремились мы по веселымъ рощамъ и полямъ, облегающимъ подножіе горъ Почаевскихъ съ восточной стороны на праздникъ Рождества Пресвятой Богородицы. Почаевская лавра, которая изъ

---

[1]) Подробнѣе объ иконѣ Почаевской, ея судьбахъ и чудесахъ, бывающихъ отъ нея, см. монографію нашу: «*Историческое сказаніе о святой чудотворной иконѣ Божіей Матери Почаевской*». Изданіе Почаевской лавры 1877 г.

Дунаева открывается какъ бы висящею на воздухѣ надъ окружающими ее зеленѣющими горами, вскорѣ скрылась. Все круче и круче подымалась дорога къ живописному лѣсу. Еще подъемъ, извѣстный въ народѣ подъ наименованіемъ *Бѣлой Горы* отъ мѣловаго грунта пополамъ съ глиной..... Здѣсь когда-то у самаго подъема, въ долинѣ стояла страшная корчма, именуемая тоже *Бѣлою*, долгое время, по преданію, служившая притономъ пограничной контрабанды и всякаго разбоя. Теперь на мѣстѣ этой корчмы растетъ крапива, да нѣсколько обнаженныхъ кирпичей, разбросанныхъ по сторонамъ, свидѣтельствуютъ, что тутъ дѣйствительно было когда-то человѣческое жилье. Указываютъ въ углубленіяхъ слѣды старинныхъ погребовъ, гдѣ, по преданію, хранилась контрабанда и производилась свирѣпая расправа надъ жизнію человѣческою. Поднявшись на нѣсколько саженей вверхъ по крутому спуску Бѣлой Горы, дорога идетъ далѣе по ровному пространству, сначала такъ называемою казенною рощею, а потомъ лаврскимъ лѣсомъ, но между вѣковыхъ дубовъ, современныхъ славнымъ событіямъ Червонной Руси, нѣкогда нашей, а нынѣ чуждой, хотя и родственной намъ окраинѣ. Послѣдній лѣсъ—это жертва Гойской, принесенная ею въ даръ Горѣ Почаевской вскорѣ по перенесеніи сюда св. иконы. Здѣсь почтовые столбы постепенно показываютъ сначала три версты, потомъ двѣ, и наконецъ одну,—и вотъ внезапно, во всей красѣ, открывается св. лавра на своемъ утесѣ, который господствуетъ надъ равниною Галиціи, сосѣдней Волыни и надъ горами, идущими на востокъ и сѣверъ.

Хотя въ 1848 году, со времени возвращенія Почаевской лавры изъ-подъ власти уніатовъ въ православіе, протекло болѣе 15-ти лѣтъ (съ 1831 г.), но въ эту пору лавра почти ничѣмъ не отличалась отъ лавры уніатской при базиліанахъ. Въ то время еще на площади Почаевской передъ святыми вратами лавры стояла кирпичная высокая колонна и на ней вверху каменное изваяніе такъ называемаго *„Непорочнаго Зачатія Божіей Матери“* въ латинскомъ духѣ, т. е. изображеніе Божіей Матери въ видѣ статуи, опирающейся на міръ (въ формѣ шара), обвитой змѣемъ, а на главѣ ея символическій вѣнецъ изъ девяти звѣздъ, означаю-

щихъ девять „божественныхъ, пренебесныхъ добродѣтелей Пресвятой Дѣвы“. Самый дворъ лаврскій или погостъ хотя и отдѣленъ былъ отъ сосѣдняго мѣстечка *Святыми вратами*, которыя впрочемъ совмѣстно съ лаврскою каменною оградою были построены православными въ 1835 году, но внутри не былъ выложенъ камнемъ и каменными плитами, какъ въ настоящее время. Не было тогда и теперешней колокольни въ лаврѣ, которая, по справедливому замѣчанію отечественнаго нашего паломника (А. Н. Муравьева), какъ завѣтная хоругвь возвышается нынѣ на горѣ Почаевской и издалека манитъ къ себѣ всѣхъ какъ православныхъ, такъ и бывшихъ единовѣрцевъ нашихъ, галиційскихъ уніатовъ *и зоветъ ихъ къ себѣ гуломъ своего колокола* [1]). На мѣстѣ настоящей высокой, чисто русской православной колокольни мы видѣли въ 1848 году убогую *звоницу*, похожую болѣе на сарай съ обыкновенною плоскою крышей, нисколько не соотвѣтствующую величинѣ и великолѣпію прочихъ зданій лаврскихъ [2]).

Въ соборномъ храмѣ Успенія Божіей Матери многое также носило тогда еще слѣды уніи и латино-унитскаго преобладанія. Таково было громадное, досязающее до самаго свода горнее мѣсто, или, вѣрнѣе сказать, латино-унитскій *Великій Алтарь* (Wielky Oltarz), или пристѣнный запрестольный кіотъ, съ бывшимъ предъ нимъ, устроеннымъ совершенно по-римски, каменнымъ престоломъ для совершенія литургіи. Престолъ этотъ былъ снятъ вскорѣ по возвращеніи лавры въ вѣдѣніе православныхъ, и вмѣсто его въ бытность нашу стоялъ уже настоящій православный престолъ, подальше отъ горняго мѣста. Но святая икона еще находилась въ помянутомъ Великомъ Алтарѣ, который состоялъ изъ трехъ главныхъ ярусовъ. Изъ нихъ первый, самый нижній ярусъ не имѣлъ никакихъ изображеній, а служилъ пьедесталомъ для втораго главнаго яруса, составляющаго центръ всего алтаря, въ глубинѣ коего помѣщалась св. чудотворная икона Божіей Матери. По сторонамъ

---

[1]) См. его монографію: «Почаевская лавра и острожское» братство. Кіевъ, 1871 года, стр. 1.

[2]) Звоница эта, какъ увидимъ далѣе, снята въ 1861 году, и въ 1871 году освящена настоящая новая колокольня.

св. иконы возвышались изящныя, обдѣланныя подъ мраморъ, громадныя колонны, а между ними—четыре окрашенныхъ въ бѣлый цвѣтъ статуи въ человѣческій ростъ, изъ коихъ одна, ближайшая къ иконѣ съ правой стороны, изображала апостола Петра съ позолоченными латинскими ключами въ рукахъ, а другая, параллельная ей, апостола Павла съ такимъ же позолоченнымъ мечемъ. Затѣмъ повыше, надъ св. иконою, слѣдовалъ третій ярусъ, гдѣ находился большой образъ *Великаго Архіерея* Іисуса Христа въ серебряной чеканной ризѣ и съ четырьмя статуями колѣнопреклоненныхъ ангеловъ по сторонамъ. Самое мѣсто нахожденія св. иконы было обдѣлано въ богатый серебряный кіотъ, вѣсомъ 188 фунтовъ 45 золотниковъ, съ 12-ю херувимами и другими украшеніями по ліонскому бархату пунцоваго цвѣта, устроенный впрочемъ уже по возвращеніи Почаевской лавры въ православіе извѣстною благотворительницею графинею Анною Алексѣевою Орловою-Чесменскою въ 1850 году [1]). Вензелевое изображеніе имени Божіей Матери, сложенное изъ латинскихъ буквъ на красномъ фонѣ, составляло какъ бы вѣнецъ алтаря и послѣднее его украшеніе [2]).

Интересно между прочимъ, что уніаты не посмѣли изолировать икону Божіей Матери отъ благочестиваго усердія поклонниковъ и поставить ее въ такое положеніе, чтобы къ ней не могли прикладываться желающіе, какъ это дѣлается обыкновенно въ западной церкви со всѣми чудотворными иконами и св. мощами. Въ томъ же, описанномъ нами алтарѣ, въ нижнемъ его ярусѣ, съ правой стороны отъ полу, находилась особая дверь, которая вела къ лѣстницѣ, устроенной между стѣнками этого алтаря и ближайшею къ нему стѣною храма до самой иконы Богоматери. По этой лѣстницѣ

---

[1]) Кіотъ этотъ стоилъ болѣе 8500 р. сер. Онъ сгорѣлъ вмѣстѣ съ алтаремъ во время пожара, бывшаго въ соборной Успенской Почаевской церкви въ 1869 г.

[2]) Нѣкое подобіе этого алтаря можно видѣть и теперь на бумажныхъ иконахъ, продаваемыхъ въ Почаевѣ величиною въ обыкновенный полулистъ бумаги, съ изображеніемъ иконы Божіей Матери Почаевской. Только здѣсь мало сохранены размѣры подлинника. Подлинный же снимокъ съ онаго, если не ошибаемся, долженъ храниться въ архивѣ Лавры по дѣлу о построеніи настоящаго иконостаса царскаго.

обыкновенно поднимались для возженія свѣчей предъ святою иконою. По той же лѣстницѣ ежедневно послѣ вечерни, утрени и литургіи всходилъ къ св. иконѣ іеромонахъ въ епитрахили, получившій при православныхъ особое званіе *кіотнаго*, благоговѣйно воспринималъ ее на руки и, вынося на средину церкви, предъ царскими вратами иконостаса предлагалъ для лобзанія всѣмъ присутствующимъ и желающимъ.

Собственно же иконостасомъ, вмѣсто нынѣшняго богатаго царскаго иконостаса, въ то время служила въ соборномъ Успенскомъ храмѣ низменная перегородка, состоявшая изъ широкихъ царскихъ вратъ безъ евангелистовъ, двухъ поясныхъ мѣстныхъ иконъ Спасителя и Божіей Матери и не менѣе широкихъ сѣверныхъ и южныхъ вратницъ тоже безъ всякихъ изображеній, въ родѣ ширмъ. Иконостасъ этотъ или точнѣе перегородка устроена была уніатами въ началѣ нынѣшняго столѣтія, когда они хотѣли показать, будто желаютъ съ присоединеніемъ къ Россіи возвратиться къ древнему чину православной церкви, а можетъ быть и дѣйствительно для приближенія къ этому чину, по распоряженію извѣстныхъ ревнителей восточнаго обряда, послѣднихъ уніатскихъ епископовъ на Волыни, имѣвшихъ свою резиденцію въ Почаевѣ, Григорія Кохановскаго или Іоанна Красовскаго, изъ коихъ послѣдній, по свидѣтельству старожиловъ, велѣлъ поставить въ соборномъ храмѣ Успенія Божіей Матери православный архіерейскій амвонъ по срединѣ церкви и даже служилъ здѣсь литургію по православному порядку и по православному чиновнику [1]. Но въ сущности перегородка эта при уніатахъ не имѣла значенія иконостаса въ собственномъ смыслѣ этого слова, какъ сіе принято въ церкви православной. Какъ вратницы, такъ и царскія врата въ оной никогда не затворялись, и всякій ходилъ чрезъ тѣ и другія, не исключая самыхъ женщинъ. Уже православные съ возсоединеніемъ Лавры стали пользоваться этою перегородкою въ смыслѣ настоящаго иконостаса, въ

---

[1]) Сказаніе о Почаевской лаврѣ. Архимандрита Амвросія, бывшаго намѣстника Почаевской лавры. Изданіе 1878 г., стр. 187. Сравн. «Изъ воспоминаній и замѣтокъ бывшаго послушника Почаевской лавры при базиліанахъ» Холмско-Варшавскій Епархіальный Вѣстникъ» 1879 г., № 7 и 9.

каковомъ положеніи дѣло и обстояло до поставленія настоящаго царскаго иконостаса въ 1861 г. [1]).

Тогда же, въ 1848 году, мы видѣли на хорахъ соборной Успенской церкви громадный *органъ*, на которомъ уніаты въ былое время разыгрывали разныя піесы при отправленіи богослуженія. Къ этому присоединялась разнородная музыка на скрипкахъ, флейтахъ и другихъ духовыхъ и струнныхъ инструментахъ. Въ 1804 году, кромѣ помянутаго органа о 4-хъ мѣхахъ, двухъ клавитурахъ съ педалями, имѣющаго 22 голоса, въ Лаврѣ Почаевской было: 6 скрипокъ, 1 квартъ-віола, 2 баса, 4 кларнета, 4 флейтъ-версы, 2 гобоя, 4 трубы, 4 волторны, 2 фагота, 2 котла и бубна и 2 мѣдныхъ тарелки. Къ этому количеству инструментовъ требовалось 33 музыканта. Есть впрочемъ извѣстіе, что рядомъ съ музыкой въ Почаевской Лаврѣ при уніатахъ соединялось обязательно и пѣніе 3-хъ голосовъ пѣвчихъ: баса, тенора и дисканта. Но что значили голоса эти при громѣ подобной музыки?... Кромѣ сего въ воскресные и праздничные дни, особенно лѣтомъ, эта музыка утромъ—предъ началомъ утрени и въ вечеру—послѣ вечерни разыгрывала на балконѣ, что надъ входными великими дверями Успенскаго храма, разныя піесы, что называлось: „dzien dobru“ и „dobra noc Matke Boskiej“, т. е. *„добраго утра и доброй ночи Божіей Матери“*. Само собою разумѣется, что народу не могла не нравиться эта музыка, но какъ это было далеко отъ духа вѣры и чувства православнаго?!!... Думаютъ, что базиліяне Почаевскіе переняли все это у Паулинъ Ченстоховскихъ, у которыхъ подобная музыка разыгрывается на костельномъ балконѣ Ясной Горы и до настоящаго времени [2]).

Мы могли бы указать еще много и другихъ предметовъ, находившихся въ Почаевской Лаврѣ въ сороковыхъ годахъ въ перво-

---

[1]) Самая перегородка эта въ качествѣ иконостаса поставлена въ Почаевской кладбищенской Рождество-Богородичной церкви, гдѣ можно видѣть ее и въ настоящее время.

[2]) См. Сказаніе о Почаевской лаврѣ. Архимандр. Амвросія. Перепечатано въ Почаевск. лаврѣ въ 1878 году. Самый органъ снятъ съ своего мѣста въ недавнее время. Его купилъ одинъ заграничный купецъ; но важнѣйшія его части не взяты и теперь еще остаются въ складахъ лаврскихъ.

начальномъ своемъ видѣ по наслѣдію отъ уніатовъ. Но объ этихъ предметахъ будемъ имѣть случай говорить еще при дальнѣйшемъ описаніи Лавры въ ея настоящемъ положеніи. Скажемъ здѣсь объ одной потерѣ, которую впрочемъ понесла не столько Лавра, сколько наука. Когда въ 1848 году и въ послѣдующіе ближайшіе годы мы посѣщали о. намѣстника Лавры, то въ его келліяхъ, помѣщавшихся тогда гдѣ нынѣ духовный соборъ лавры, въ западномъ крылѣ лаврскихъ зданій, въ числѣ другихъ предметовъ мы видѣли болѣе дюжины прекрасно сохранившихся поясныхъ портретовъ, изображавшихъ разныхъ уніатскихъ іерарховъ и настоятелей Почаевской лавры, начиная отъ измѣнника православію митрополита Исидора до послѣдняго пріора Почаевскаго. Авторъ „Сказанія о Почаевской Лаврѣ" 1871 года, говоря объ уніатскомъ епископѣ Ѳеодосіи Рудницкомъ, что онъ „до конца жизни своей носилъ прежній (православный) костюмъ, не брилъ бороды и не стригъ на головѣ волосъ, подобно своимъ современникамъ уніатскимъ епископамъ", тутъ же замѣчаетъ: „въ такомъ именно видѣ онъ изображенъ на портретѣ, который имѣется въ комнатахъ намѣстника лавры" [1]). То же самое читаемъ у упомянутаго автора и о бывшемъ уніатскомъ суперіорѣ Почаевской Лавры Варлаамѣ Кокайловичѣ († 1752 г.) [2]). Но особенно въ числѣ этихъ портретовъ интересовалъ насъ портретъ митрополита Исидора. Какъ теперь мы видимъ его въ красной кардинальской шапкѣ съ лицомъ чисто-іезуитскимъ, такъ и готоваго выскочить изъ портретныхъ рамъ, чтобы всѣмъ пожертвовать для папы и вѣрою и душею... И всѣ эти портреты сожжены еще не такъ давно, по распоряженію бывшаго настоятеля лавры, предмѣстника нынѣшняго владыки архіепископа Димитрія, какъ хламъ никуда не нужный. Между тѣмъ кто пожалѣлъ бы не десятковъ, а можетъ быть и сотенъ рублей для ихъ пріобрѣтенія?... [3])

---

[1]) Сказаніе о Поч. лаврѣ. Изданіе 1878 г., стр. 74.

[2]) Тамъ же, стр. 75.

[3]) Особенно не вознаградимую потерю въ этомъ отношеніи понесъ Историческій музей при Кіевской Духовной Академіи, который съ благодарностію пріютилъ бы эти портреты у себя. Но чего нѣтъ, того не воротить...

I.

Очеркъ исторіи Почаевскаго монастыря въ первый періодъ его существованія до совращенія въ унію (1240—1720).—Первоначальное его происхожденіе.—Преподобный Іовъ игуменъ Почаевскій. — Өеодоръ и Евва Домашевскіе. — Борьба Іова съ Фирлеемъ.—Его внутренняя, духовная жизнь. — Смерть Іова, его прославленіе и преемники. — Внѣшній бытъ Почаевскаго монастыря въ первый періодъ его существованія.—О посѣщеніи Почаевскаго монастыря Императоромъ Петромъ І-мъ во время Прутскаго похода въ 1711 году.

Справедливо покойный А. Н. Муравьевъ въ своихъ паломническихъ замѣткахъ о Почаевской Лаврѣ свидѣтельствуетъ, что „не на высотѣ скалы Почаевской, а въ глубинѣ ея пещеръ нужно искать первоначальную исторію горы Почаевской". Чтобы начать эту исторію, мы попросимъ своихъ читателей спуститься къ самому подножію горы Почаевской, гдѣ нынѣ такъ называемая „нижняя или контрафорсная церковь" во имя Антонія и Өеодосія Печерскихъ. Церковь эта устроена правда въ позднѣйшее время только въ 1858 году по распоряженію бывшаго священно-архимандрита Почаевской лавры, архіепископа Арсенія, впослѣдствіи митрополита кіевскаго, изъ базиліанской мастерской, гдѣ во время уніатовъ производились мѣдныя работы. Если теперь смотрѣть съ большой лаврской галлереи въ южную сторону, внизъ по направленію къ архіерейскому саду, то внизу, прямо подъ ногами открывается углубленная желѣзная крыша, крашенная мѣдянкою. Это крыша надъ церковію св. Антонія и Өеодосія. Но не во времени устройства, а въ основной идеѣ этой церкви и въ ея положеніи подъ горою Почаевскою „должно искать начало лавры и духовное родство ея съ колыбелью нашего христіанства въ Кіевѣ".

Замѣчательно, что самое имя *Почаевъ* напоминаетъ собою кіевскую *Почайну*. И преданіе свидѣтельствуетъ, что первыми основателями обители Почаевской дѣйствительно были выходцы изъ Кіево-Печерской Лавры, бѣжавшіе отъ погрома татарскаго. Преданіе это восходитъ на степень достовѣрности, когда вспомнимъ, что часть Волыни, гдѣ находится теперь Почаевская Лавра съ окрестностями г. Кременца, входила тогда въ составъ Галицкаго княжества, защищаемаго храбрымъ Даніиломъ Романовичемъ, и что

иноки Кіево-Печерской лавры при разрушеніи Кіева Батыемъ укрывались отъ вражескаго меча въ ближайшіе пустынные лѣса на западѣ Россіи [1]). Гдѣ же безопаснѣе они могли укрыться въ этомъ случаѣ, какъ не въ окрестностяхъ Кременца, котораго не могъ взять самъ Батый, и откуда, потерпѣвши неудачу, онъ долженъ былъ обратиться вспять съ ордами своими? Въ то же время гора Почаевская могла привлекать къ себѣ кіево-печерскихъ иноковъ потому, что здѣсь, по примѣру своей оставленной лавры, они находили пещеры (каменныя, природныя); а можетъ быть и село Почаевъ, отъ котораго получила свое названіе гора Почаевская, по знаменательному созвучію съ кіевскою Почайною напоминая имъ родной Кіевъ, еще болѣе располагало ихъ къ устроенію здѣсь монастыря подобнаго Кіево-печерскому [2]).

Но кромѣ этого имѣются и другія, болѣе положительныя данныя для опредѣленія древности монастыря Почаевскаго. Въ архивѣ Почаевской лавры сохранилась рукописная „*Книга исковъ и документовъ*“, составленная въ 1661 году. Въ этой книгѣ, во второмъ ея томѣ [3]), между прочимъ упоминается, что до того времени въ монастырѣ Почаевскомъ существовала другая подобная ей книга подъ заглавіемъ: „*Памятникъ монастыря Почаевскаго*“. Эта послѣдняя книга, къ сожалѣнію, утратилась или, какъ думаютъ, нарочито уничтожена базиліанами, по завладѣніи ими Почаевскою лаврою, какъ опасный *Памятникъ* исконнаго православія на горѣ Почаевской [4]). Но ею несомнѣнно пользовался составитель „Книги исковъ и документовъ“. И онъ-то положительно свидѣтельствуетъ, безъ сомнѣнія на основаніи древнѣйшихъ свѣденій, что поселеніе иноковъ на горѣ Почаевской относится именно ко временамъ Батыева нашествія, опредѣляя даже въ частности, что это случилось въ 1240 году.

Извѣстно также, что король польскій Августъ II, подтверждая

---

[1]) Сравн. Карамзина, Истор. Госуд. Россійскаго, т. IV, стр. 11—15.

[2]) Сказаніе о Почаевской лаврѣ. Архимандр. Амвросія: «Древность Почаевской лавры», стр. 9—15.

[3]) Стр. 144.

[4]) Сказаніе о Поч. лаврѣ, стр. 12.

въ 1700 году, по обычаю того времени, права и фундуши Почаевскаго монастыря особою грамотою, которая и доселѣ хранится въ лаврскомъ архивѣ въ подлинникѣ, между прочимъ монастырь сей прямо называетъ *„древнимъ чудотворнымъ обряда греческаго“* и, обезпечивая затѣмъ свободное и ненарушимое сохраненіе „вѣры восточной древней церкви, *отъ незапамятныхъ временъ* въ ономъ содержимой“, опредѣляетъ 10,000 червонцевъ денежнаго взысканія за нарушеніе означенной привиллегіи. Какъ ни понимать выраженія: *„древній монастырь“* и *„отъ незапамятныхъ временъ“* то и другое нельзя относить ни къ XVI, ни къ XV вѣку, тѣмъ болѣе, что исторія уже въ XVI вѣкѣ застаетъ на горѣ Почаевской полный монастырь съ каменною, какъ мы видѣли уже при Гойской, церковію Успенія Божіей Матери, также съ селомъ при немъ и ярмаркой въ томъ селѣ въ храмовой праздникъ монастыря въ Успеньевъ день, о чемъ явственно читаемъ въ другой королевской грамотѣ, только не на имя Почаевскаго монастыря, а на имя владѣльца села Почаева Василія Богдановича Гойскаго, данной въ 1557 году. Этою грамотою король польскій Сигизмундъ II Августъ, воспрещая кременецкому старостѣ посылать въ Почаевъ своего намѣстника для сбора пошлины въ день ярмарки, *„издревле“* бывающей здѣсь въ праздникъ Успенія Божіей Матери, вмѣстѣ съ этимъ упоминаетъ о „давнемъ“ существованіи на горѣ Почаевской *каменной Успенской церкви*, которая, по свидѣтельству другаго памятника Почаевскаго: *„Горы Почаевской“*, построена иноками Почаевскими „за милостыню отъ благодѣтелей вземлемую“ [1]). Въ свою очередь помянутая грамота была подтвержденіемъ таковой же грамоты, выданной отцу Василія Гойскаго Богдану Гойскому отъ Сигизмунда I въ 1527 году [2]).

---

[1]) Гора Почаевская Стопою, изъ нея чудеснѣ истекающую чудодѣйственную воду имущею и Иконою чудотворною... почтена, всему міру ясна и явна.. et cet. Изданіе Почаевской лавры 1772 г., стр. 2.

[2]) Въ описаніи Кременецкаго Замка 1545 года, составленномъ Господарскимъ дьякомъ Пашковичемъ-Тишкевичемъ, между прочимъ говорится, что въ Почаевѣ «въ праздникъ Божіей Матери подстароста Кременецкій беретъ съ мѣщанъ отъ лавочнаго воза по два гроша и отъ бочки пива и меду по грошу», и т. д.

Если же въ началѣ XVI вѣка на горѣ Почаевской существовала каменная церковь, построенная усердіемъ почаевскихъ иноковъ на доброхотныя пожертвованія, и при этой церкви находилось село, гдѣ производилась значительная ярмарка въ храмовой праздникъ Почаевской обители, въ день Успенія Божіей Матери,— такая ярмарка, о коей извѣстія доходятъ до королей польскихъ, то само собою разумѣется, что все это не могло образоваться вдругъ, въ особенности въ такой лѣсистой мѣстности, какую въ то время занимала обитель Почаевская, и въ каковой ярмарки особенно, какъ и теперь можно видѣть въ нашемъ Полѣсьѣ, образуются съ трудомъ и для своего укорененія и распространенія необходимо требуютъ значительныхъ усилій и не малаго времени. Всѣ эти обстоятельства еще болѣе заставляютъ возводить начало Почаевской обители *до незапамятныхъ временъ*... Къ какому же времени отнесемъ мы эти незапамятныя времена, какъ не къ 1240 году, о коемъ столь положительно свидѣтельствуютъ памятники Почаевскіе?

Но и это еще не все. Въ 1665 году во Львовѣ напечатана книга извѣстнаго ректора Кіево-Братскаго училища Іоанникія Голятовскаго: „*Новое небо съ новыми звѣздами*". Въ этой книгѣ авторъ ея въ числѣ чудесъ Божіей Матери разсказываетъ о явленіи Божіей Матери на скалѣ Почаевской въ столпѣ огненномъ. Фактъ этотъ главнымъ образомъ имѣетъ религіозное значеніе, объясняя происхожденіе такъ называемой „Цѣльбоносной Стопы" на горѣ Почаевской, такъ какъ совмѣстно съ явленіемъ своимъ здѣсь Матерь Божія, по преданію, оставила на вершинѣ скалы Почаевской слѣдъ правой ноги своей, наполненной водою, который подъ наименованіемъ „Стопы" или „Стопки" Божіей Матери существуетъ въ Почаевской лаврѣ и до настоящаго времени [1]). Но съ другой стороны тотъ же фактъ имѣетъ и существенный историческій интересъ, такъ 1) по древнимъ сказаніямъ онъ случился

---

[1]) Подробное изслѣдованіе о Стопѣ Божіей Матери на горѣ Почаевской, равно какъ и о чудесахъ, бывающихъ отъ нея, смотр. въ нашей книжкѣ: «*Святая Цѣльбоносная Стопа Божіей Матери въ лаврѣ Почаевской*». Изданіе Почаевской лавры 1880 г.

именно въ XIII вѣкѣ, по свидѣтельству „Горы Почаевской" въ 1240, а по сообщенію Голятовскаго въ 1261 году; и 2) свидѣтелями его были: пастухъ изъ сосѣдняго селенія Стараго Почаева Іоаннъ по фамиліи Босый и *два инока*, которые, значитъ, тогда уже несомнѣнно жили здѣсь и вмѣстѣ съ Босымъ были непосредственными свидѣтелями чуднаго видѣнія [1])...

Впрочемъ вслѣдствіе первоначальной незначительности Почаевскаго монастыря или, что еще вѣроятнѣе, по причинѣ строгозамкнутой, отшельнической, пещерной жизни его древнѣйшихъ обитателей, свѣдѣнія о немъ молчатъ до первой половины XVI вѣка, когда Сигизмундъ I впервые офиціально упоминаетъ о немъ въ своей грамотѣ 1527 года и въ особенности когда Гойская перенесла сюда изъ Орли чудотворную икону Божіей Матери (1597 г.). Несомнѣнно только то, что въ XVI вѣкѣ мы застаемъ здѣсь настоящій *пустынный монастырь* съ каменною въономъ церковію Успенія Божіей Матери, которая, по преданію, стояла у подножія горы Почаевской, насупротивъ той пещеры, въ коей въ свое время подвизался угодникъ Божій Іовъ игуменъ Почаевскій и гдѣ нынѣ въ лаврѣ каменная церковь во имя этого святого. Какъ и соборный храмъ Кіевопечерской лавры, церковь сія была посвящена въ память Успенія Божіей Матери, и при ней, безъ сомнѣнія, жило уже не мало иноковъ, которые въ 1597 году и приняли св. икону отъ Гойской „въ вѣчное храненіе", по сказанію „Горы Почаевской".

Но перенесеніемъ благодатной иконы не ограничились благодѣянія Гойской для обители Почаевской. Въ томъ же 1597 году, когда послѣдовало это перенесеніе, Гойская фундушевою записью (отъ 1-го февр.) положила быть на горѣ Почаевской новому *общежительному монастырю* вмѣсто бывшаго здѣсь монастыря пустынного для жительства въ ономъ „осьми чернцовъ не иного вѣроисповѣданія, какъ только греческаго". Для этой цѣли между прочимъ пожертвовала новоустрояемому или, точнѣе сказать, переустрояемому монастырю десять волокъ земли пахатной, десять копъ гро-

[1]) «Новое небо съ новыми звѣздами», Львовъ 1665 г., стр. 99, чудо 20; «Гора Почаевская», изданіе 1803 г., стр. 2 наобор. и слѣд.

шей (по нашему счоту около 300 р. сер.), шесть осѣдлыхъ съ семействами крестьянъ изъ Стараго Почаева, десятину со всякаго хлѣба, собираемаго съ Почаевскаго имѣнія, въ числѣ другихъ тоже принадлежавшаго Гойской, и лѣсъ съ сѣнокосомъ, тотъ самый и въ тѣхъ размѣрахъ, которыми между прочимъ и доселѣ владѣетъ лавра Почаевская, на востокѣ отъ обители, по дорогѣ ведущей въ Почаевъ изъ Кременца.

Въ тоже время прибылъ на гору Почаевскую человѣкъ, которому суждено было вполнѣ достойно устроить переустрояемую обитель на новыхъ началахъ и дать ей тотъ порядокъ и значеніе, какими лавра Почаевская пользуется и до настоящаго времени.

Это былъ *первый игуменъ* вновь устрояемой общежительной обители Почаевской, преподобный *Іовъ Желѣзо*.

Онъ родился въ Галиціи, въ предѣлахъ Покутья, около 1550 года и при крещеніи былъ названъ Іоанномъ. Въ лаврѣ сохранился „родъ преподобнаго Іова", записанный имъ самимъ въ 1641 году въ поминальныхъ книгахъ обители Почаевской. Такъ какъ въ этой записи не упоминается ни одного лица, которое было бы изъ духовнаго званія, то надо думать, что преподобный происходилъ изъ сословія галицко-русскихъ дворянъ того приснопамятнаго закала, для которыхъ православіе и русская народность составляли драгоцѣнное достояніе и которые, сами будучи лучшими борцами за отеческіе обычаи и св. вѣру православную, умѣли внушать тѣ же чувства и стремленія и своимъ дѣтямъ и преемникамъ. Можно даже положительно утверждать, что Іовъ происходилъ *изъ дворянъ*, на томъ основаніи, что какъ онъ самъ, такъ и жизнеописатели его всегда сохраняютъ при его имени фамильное прозваніе его *Желѣзо* [1]). А извѣстно, что сохраненіе родоваго, фамильнаго прозванія составляло съ поконъ вѣковъ предметъ особенной заботливости

---

[1]) Сохранилась собственноручная подпись пр. Іова на завѣщаніи основательницы Загнецкаго на Волыни православнаго монастыря Ирины Ярмолинской 1646 г. Завѣщаніе это въ подлинникѣ можно видѣть и теперь въ ризницѣ Почаевской лавры, гдѣ пр. Іовъ подписался по своему схимническому имени «*Іоаннъ Желѣзо. Игуменъ Почаевскій, устно протоній печаторъ рукою власною т. р.*» (manu proprio).

по преимуществу между родовитыми дворянами юго-западнаго края Россіи, между коими фамилія Желѣзовъ и доселѣ встрѣчается очень часто какъ въ Галиціи, такъ и въ сопредѣльныхъ съ нею славянскихъ областяхъ Волыни, Холмщины и т. п.

Молодой Желѣзенко съ раннихъ лѣтъ началъ обнаруживать склонность къ духовной жизни и на 10-мъ году отъ рожденія тайно ушелъ отъ родителей своихъ въ сосѣдній Угорницкій монастырь Преображенія Господня, прося игумена дозволить ему служить братіи. Ревность юнаго подвижника была такъ велика, что на 12-мъ году жизни онъ былъ уже постриженъ въ монахи съ именемъ Іова. Когда же потомъ исполнилось ему 30 лѣтъ, то онъ былъ посвященъ въ іеромонаха и вскорѣ послѣ этого принялъ схиму съ возвращеніемъ прежняго имени Іоанна (около 1580 г.).

Слава о рѣдкихъ добродѣтеляхъ угорницкаго подвижника быстро распространялась по всѣмъ сосѣднимъ областямъ Галиціи и Волыни. Въ тоже время обратилъ на него свое вниманіе извѣстный поборникъ православія князь Константинъ Острожскій, и по усиленной его просьбѣ Іовъ изъ Угорникъ былъ переведенъ въ г. Дубно (на Дубенскій островъ) на Волыни, въ тамошній Крестный монастырь для устроенія братіи, растлѣваемой уніею и латинствомъ. Это было около 1582 года. Вскорѣ послѣ дубенскіе иноки поставили Іова себѣ во игумена, въ каковомъ санѣ онъ подвизался около 20-ти лѣтъ, особенно ревностно охраняя православную церковь отъ іезуитской пропаганды и насилія уніатовъ. Между прочимъ, пользуясь покровительствомъ могущественнаго князя Острожскаго, Іовъ заботился о распространеніи православныхъ книгъ среди народа, для каковой цѣли нарочито держалъ въ своемъ монастырѣ искусныхъ переводчиковъ и писцевъ и даже самъ, по свидѣтельству списателя житія его, ученика его Досиѳея, „писаніемъ таковыхъ книгъ упражняшеся“ [1]), справедливо находя, что подобныя книги въ тѣ времена составляли единственную опору для православныхъ противъ

---

[1]) Житіе блаженнаго Отца нашего Іова Желѣза..., отъ іеромонаха Досиѳея, ученика его и по немъ тояжде святыя обители почаевскія игумена бывшаго, списанное». Издается особою книжкою въ Почаевской лаврѣ.

латино-польскихъ притязаній папизма [1]). Едва ли не самому Іову принадлежитъ также и мысль, а благословеніе его было несомнѣнно, объ изданіи извѣстной первопечатной славянской Острожской библіи 1581—1588 года. По крайней мѣрѣ мы знаемъ, что въ эти годы Іовъ особенно пользовался благорасположеніемъ Константина Острожскаго, такъ что князь нарочито пріѣзжалъ къ нему на Дубенскій островъ ежегодно для говѣнія въ великомъ посту и безъ сомнѣнія тогда по преимуществу повѣрялъ ему, яко своему духовнику, всѣ свои завѣтныя думы и предначертанія, въ числѣ которыхъ изданіе библіи, какъ извѣстно, занимало не послѣднее мѣсто.

Само собою разумѣется, что все это доставило Іову новую славу, но съ симъ вмѣстѣ пріобрѣло ему и опасныхъ враговъ въ лицѣ латинянъ, уніатовъ и въ особенности іезуитовъ. По этой причинѣ, по кончинѣ князя Константина, преподобный вскорѣ оставилъ обитель Дубенскую и тайно удалился на гору Почаевскую, чтобы навсегда скрыться здѣсь, въ ея пещерахъ, отъ треволненій и суеты свѣта мятежнаго (около 1604 г.). Но подвижники почаевскіе вскорѣ почуяли въ пришельцѣ высокую нравственную силу и по единодушному избранію поставили его опять игуменомъ своей, устрояемой на новыхъ началахъ общежитія, обители Почаевской.

То было время, когда подобный настоятель всего нужнѣе былъ въ Почаевѣ. Какъ человѣкъ испытанный въ опытахъ административнаго управленія бывшею его общежительною обителію на Дубенскомъ островѣ и въ тоже время человѣкъ несомнѣнно образованный, обладающій крѣпкою волею, Іовъ всего лучше зналъ, что нужно было для его новой обители, которая теперь, благодаря пожертвованіямъ Гойской, изъ пустынной становилась общежительною.

Первымъ дѣломъ Іова было устроить матеріальный бытъ своей

---

[1]) Въ библіотекѣ Волынской духовной семинаріи и доселѣ хранится рукописный переводъ книги: «Діоптра Мірозрительная», составленный по всѣмъ признакамъ по инициативѣ пр. Іова преемникомъ его игуменомъ Дубенскаго Крестовоздвиженскаго монастыря Виталіемъ въ 1604 г., когда Виталій этотъ былъ еще діакономъ, слѣд. какъ разъ во время пребыванія Іова въ Дубнѣ. Книга эта впослѣдствіи была напечатана въ Евье въ 1612 и теперь составляетъ библіографическую рѣдкость. Смотр. Описаніе славяно-русской библіографіи Строева т. I, кн. 2, стр. 50.

обители. Святостію своей жизни и примѣрнымъ благочестіемъ и безъ сомнѣнія соотвѣтствующими наставленіями онъ успѣлъ сдѣлать то, что многіе изъ сосѣднихъ помѣщиковъ, которые еще не были совращены въ унію (Куликовскіе, Жабокрицкіе, Пузины), жертвовали въ обитель Почаевскую что могли, въ особенности деньгами на содержаніе ея. Но преимущественно много сдѣлали для Почаевской обители, по наставленію и почину Іова, супруги изъ сосѣдняго съ Почаевомъ мѣстечка Бережецъ Ѳеодоръ и Евва Домашевскіе. Въ 1649 г. они построили на горѣ Почаевской прекрасный каменный храмъ во имя Св. Троицы съ двумя приономъ придѣлами въ память Благовѣщенія Божіей Матери и великомученика Ѳеодора. Этотъ храмъ былъ построенъ на верху самой горы Почаевской, надъ Стопою Божіей Матери, и въ него, по его освященіи, перенесена была чудотворная икона Божіей Матери почаевская и по обычаю древле-православному поставлена тутъ же въ иконостасѣ надъ царскими вратами. Въ тоже время Домашевскіе пожертвовали для Почаевскаго монастыря 33,000 злотыхъ, завѣщавъ, чтобы за это кости ихъ были погребены въ новосозданномъ храмѣ Пресвятой Троицы.

Понятно само собою, что при такихъ условіяхъ на горѣ Почаевской должно было умножиться и количество братіи. И почаевскія лѣтописи свидѣтельствуютъ, что уже въ 1607 году „въ монастырѣ томъ умножися большее число иноковъ".

Ко всему этому Іовъ, по прибытіи на гору Почаевскую, засталъ здѣсь готовую славянскую типографію, которая, по преданію, основана была Гойскою. Такимъ образомъ Іову открылась возможность распространять книги на пользу православія не только чрезъ переписываніе таковыхъ, какъ это было въ Дубнѣ, но и при помощи печати. Въ числѣ другихъ книгъ между прочимъ напечатано было въ обители Почаевской, по благословенію Іова, въ 1618 г. извѣстное *„Зерцало богословія"* Транквилліона; затѣмъ тутъ же были печатаемы проскомидійные листы, письма и посланія православныхъ архипастырей для разсылки ихъ въ подвѣдомыя церкви и т. п. И нѣтъ сомнѣнія, что по малочисленности православныхъ типографій того времени на западѣ Россіи, когда

пр. Іовъ по своему схимническому имени: *„Іоаннъ Желѣзо Игуменъ Почаевскій“* [1]).

Не менѣе замѣчательна была и внутренняя религіозно-нравственная жизнь пр. Іова. Въ Почаевской Лаврѣ и доселѣ сохранилась природная каменная пещера, въ которую можно пролѣзть только ползкомъ и то человѣку самаго тощаго сложенія, гдѣ Іовъ проводилъ цѣлые дни, а иногда и цѣлыя седмицы на молитвѣ, безъ пищи и питія, предаваясь богомыслію. Списатель житія его Досиѳей присоединяетъ къ этому, что отъ долгихъ, неустанныхъ стояній на молитвѣ ноги у Іова отекали, такъ что покрывались язвами.

Въ обхожденіи съ другими Іовъ былъ всегда кротокъ, миролюбивъ и до того молчаливъ, что, по сказанію Досиѳея, только и можно было слышать отъ него, „аки рѣку, молитву сію: *Господи Іисусе Христе помилуй мя*“.... Однажды, обходя монастырскія строенія, Іовъ засталъ ночью на монастырскомъ гумнѣ человѣка, который воровалъ монастырскую пшеницу. Преподобный не только не укорилъ его за это, но самъ помогъ ему поднять на плечи уворованный мѣшокъ съ пшеницею и только указалъ ему на страшный судъ, гдѣ каждый долженъ отдать Господу отчотъ въ дѣлахъ своихъ.

Въ тоже время съ молитвою и богомысліемъ Іовъ любилъ непрестанно заниматься рукодѣліемъ, самъ сидѣлъ и прививалъ деревья въ монастырскихъ садахъ, чистилъ садовыя дорожки и т. п. Памятникомъ трудовъ преподобнаго и доселѣ служатъ въ Лаврѣ Почаевской два огромныхъ пруда, находящіеся къ западу отъ лавры, у подножія горы Почаевской. Какъ самые эти пруды, такъ и плотины въ нихъ вырыты не только заботливостію, но и съ непосредственнымъ участіемъ личныхъ трудовъ Іова, и по безводію окружающей мѣстности составляютъ истинное благодѣяніе не только для лавры, но и для всего Почаева, въ особенности для пойла скота.

Не удивительно, что слава Іова не только не уменьшалась, но еще болѣе возрастала о немъ на горѣ Почаевской. Отъ того многіе

[1]) Ἀπολλεία апологіи, книжки діалектомъ русскимъ написанной... et cet. Перепечатана въ «Трудахъ кіевской дух. академіи» 1878 г.

сосѣдніе помѣщики, подобно Константину Острожскому, избирали его духовникомъ своимъ, или подобно Жабокрицкому, искали у него убѣжища въ трудныхъ обстоятельствахъ жизни. Между прочимъ этому обстоятельству мы обязаны тѣмъ, что имѣемъ автографъ преподобнаго. Въ 1646 году помѣщица сосѣднаго съ Почаевомъ села Зачаецъ Ирина Ярмолинская пожелала устроить въ своемъ имѣніи православный монастырь во имя Іоанна Милостиваго. Для этого она составила завѣщаніе и на семъ завѣщаніи просила подписаться „духовника своего" пр. Іова, который и подписался здѣсь, какъ мы уже упоминали выше: „Іоаннъ Желѣзо, Игуменъ Почаевскій, устнѣ прошоный" и т. д.

21 октября 1651 года, спустя четыре мѣсяца послѣ пораженія Хмѣльницкаго подъ Берестечкомъ, Іовъ имѣлъ откровеніе, что чрезъ семь дней онъ долженъ скончаться. 28 октября преподобный отслужилъ самъ литургію и по окончаніи ея, „воздавъ послѣднее цѣлованіе братіи", мирно отошелъ ко Господу.

Спустя семь лѣтъ послѣ этого, митрополитъ кіевскій Діонисій Балабанъ, вслѣдствіе бывшаго ему откровенія, прибылъ въ Почаевъ и здѣсь, освидѣтельствовавши мощи преподобнаго и найдя ихъ нетлѣнными, торжественно открылъ ихъ для всеобщаго почитанія, которое не перестаетъ и до нашего времени [1]).

Интересно, что въ замѣчательномъ трудѣ своемъ: „Списки іерархов и настоятелей монастырей Россійскія церкви" (1877 г.) Строевъ не только не упоминаетъ объ Іовѣ Почаевскомъ, не смотря на то, что имя этого святаго, какъ игумена горы Почаевской, упоминается во всѣхъ извѣстнѣйшихъ сочиненіяхъ, относящихся къ эпохѣ XVII в. въ исторіи Русской церкви [2]), и даже значится въ Исторіи россійской іерархіи [3]), но и изъ преемниковъ

[1]) Подробнѣе объ Іовѣ, его жизни и прославленіи см. монографію нашу: «*Преподобный Іовъ игуменъ Почаевскій, его жизнь и прославленіе*. Житоміръ, 1878 г.».

[2]) Сравн. для примѣра «Исторія Р. Церкви» архіеп. Филарета Черниговскаго, періодъ IV, изд. 3-е, стр. 209; «Русскіе святые» его же; „Житія св. Россійской церкви" А. Н. Муравьева, и др.

[3]) Успенскій Почаевскій мужской малороссійскій монастырь упоминается въ 1626 г. и былъ тогда настоятелемъ онаго игуменъ *Іоаннъ* (схимническое имя Іова). Т. IV, стр. 560.

его указываетъ только двухъ: Игумена Софронія Подчаевскаго 1685 г. и Іосифа Исаевича (Саевича) 1708 г. [1]). Между тѣмъ на основаніи документовъ Почаевской Лавры есть возможность привести полный рядъ преемниковъ Іова какъ въ первый періодъ существованія монастыря Почаевскаго до завладѣнія его уніатами (1651—1720 г.), такъ и во время уніи (до 1833) и до нашихъ временъ.

Таковыми до завладѣнія Почаевской лавры уніатами были: 1) *Самуилъ Добрянскій*, избранный самимъ Іовомъ еще при его жизни въ 1649 году въ преемники ему. По смерти Іова онъ управлялъ монастыремъ не долго; на его мѣсто поступилъ 2) *Дороѳей Третьяковичъ*. Въ 1658 г. онъ велъ процессъ съ Пражмовскимъ, который сдѣлалъ нападеніе на монастырь Почаевскій и захватилъ его рогатый скотъ. 3) *Досиѳей* ученикъ Іова и списатель житія его; поступилъ въ игумены въ 1659 г. 4) *Ефремъ Шацкій*. Въ 1666 г. онъ между прочимъ заявлялъ въ судебной дистанціи запись Домашевскихъ, извѣстныхъ строителей Свято-троицкой церкви и благотворителей Горы Почаевской. 5) *Софронія Подчаевскій*, тотъ самый, о коемъ говоритъ Строевъ; только по документамъ лавры онъ выходитъ игуменомъ Почаевскимъ въ 1668, а не въ 1685, когда, какъ увидимъ ниже, состоялъ уже другой игуменъ Іосифъ Добромирскій. 6) *Каллистъ Меновскій* 1669 г. 7) *Ѳеодосій Левицкій* 1675 г. 8) *Мардарій Столпинскій* 1683 г. 9) *Іосифъ Добромирскій*. Въ оффиціальныхъ документахъ лавры Почаевской онъ значится игуменомъ въ 1685 году. Но по свидѣтельству «Горы Почаевской» онъ состоялъ въ этой должности еще ранѣе сего, въ памятный для Почаевскаго монастыря 1675 годъ, когда обитель сія подвергалась извѣстному нападенію татаръ и турокъ во время такъ-называемой войны Збаражской. Надо думать, что Добромирскій въ этомъ случаѣ исправлялъ должность игумена въ промежутокъ между игуменствомъ Каллиста Меновскаго и Ѳеодосія Левицкаго, который, какъ мы видѣли, вступилъ въ должность игумена въ 1675 году, тѣмъ болѣе, что въ 1674 году Добромирскій значится намѣстникомъ монастыря Почаевскаго и совмѣстно съ Меновскимъ велъ процессъ съ сосѣдними помѣщиками Ледуховскими, и какъ намѣстникъ затѣмъ, очевидно, велъ дѣла и въ монастырѣ до избранія Ѳеодосія Левицкаго. Въ это время полчища татаръ и турокъ, посланныя султаномъ Магометомъ IV на Польшу за нарушеніе Буджакскаго или Бучацкаго мира и за пораженіе турецкихъ войскъ при Хотинѣ, оставивъ Збаражскій лагерь подъ началь-

[1]) Стр. 939.

ствомъ визиря Кара-Мустаөы, сами подъ предводительствомъ хана Нурредина чрезъ Вишневецъ подступили къ обители Почаевской. То было въ іюлѣ 1675 года. Обложивъ монастырь со всѣхъ сторонъ, враги осаждали ее въ теченіи трехъ сутокъ (съ 20 по 23 іюля), грозя ему совершеннѣйшимъ раззореніемъ. Уже сожгли они окрестныя монастырскія строенія и убили одного священника и одного іеродіакона изъ монастырской братіи. Наконецъ въ ночь на 23-е іюля непріятели рѣшили направить на монастырь «множайшую силу», чтобы взять его и предать огню и мечу. Тогда Добромирскій, оставивъ всякую надежду на земную помощь, тѣмъ болѣе что монастырь Почаевскій имѣлъ въ то время слабую «деревянную» ограду, рѣшился прибѣгнуть къ помощи Божіей. И по преданію, по молитвѣ его и заключенныхъ съ нимъ въ монастырѣ христіанъ, утромъ, какъ только стали пѣть предъ чудотворною Почаевскою иконою акаөистъ Божіей Матери, сама Царица Небесная явилась надъ Свято-троицкою церковію съ препод. Іовомъ и многочисленнымъ сонмомъ ангеловъ на защиту несчастныхъ. Сначала турки и татары приняли это за привидѣніе и стали пускать стрѣлы въ Божію Матерь и преподобнаго. Но стрѣлы возвращались назадъ и ранили тѣхъ, которые пускали ихъ, вслѣдствіе чего враги побѣжали, оставивъ богатый лагерь въ пользу осажденныхъ. Въ то же время, по сказанію лаврскихъ лѣтописей, многіе изъ татаръ и турокъ, бывшихъ свидѣтелями чуднаго явленія, были захвачены въ плѣнъ христіанами и затѣмъ, оставшись въ обители, приняли христіанскую вѣру и оставались на монастырскомъ послушаніи до кончины своей [1]).

Послѣ Добромирскаго, перешедшаго въ Луцкое братство, игуменомъ на Горѣ Почаевской являются: 10) *Кассіанъ Рыбчинскій* въ 1689 г. 11) *Евфимій Моравскій* въ 1690 г. и 12) *Иннокентій Ягельницкій*, избранный на должность 20 августа 1693 года. По избраніи Ягельницкаго братія Горы Почаевской между прочимъ дали ему подписку, что будутъ оказывать ему полное послушаніе, «яко отцу и покровителю своему». Но въ этой же подпискѣ значится, что въ то же время въ монастырѣ были «раскольники и крамольники, которые на мѣстцу святомъ бунтуются». Какъ оказывается изъ послѣдующаго, это были тѣ, которые по преклонности къ уніи, начинающей теперь почти окончательно опутывать своею сѣтью всю православную церковь на западѣ Россіи, не желали повиноваться тогдашнему православному епископу на Волыни, отъ коего въ іерархическомъ отношеніи зависѣла и обитель Почаевская, Аөанасію Шум-

---

[1]) Въ народной памяти это событіе увѣковѣчено особыми пѣснями, изъ коихъ нѣкоторыя и доселѣ поются на Волыни и въ Галиціи. Много варіантовъ изъ этихъ пѣсенъ напечатано у Безсонова.

лянскому, и въ избранномъ Ягельницкомъ разсчитывали видѣть поборника уніи и пособника страстямъ своимъ. И обстоятельства вскорѣ оправдали разсчеты крамольниковъ. Еще до принятія священства Ягельницкій былъ двоеженецъ, и пробывши нѣсколько лѣтъ въ плѣну у турокъ, научился тамъ отлично говорить по-турецки, а съ симъ вмѣстѣ разучился уважать уставы церкви православной. Потому, какъ только вступилъ въ должность, Ягельницкій съ своими единомышленниками началъ расхищать монастырское имущество; другіе изъ братіи по его слѣдамъ стали предаваться своеволію, разгульной жизни, пьянству и всякаго рода другимъ безчинствамъ. Тѣ изъ братіи, которые возставали противъ безпорядковъ, иноки благонамѣренные (bene sentientes), не только становились предметомъ жестокой ненависти и преслѣдованія, но и, по приказанію Ягельницкаго, подвергаемы были тѣлесному наказанію до 500 палокъ. Въ то же время ихъ заключали въ оковы, по нѣскольку дней морили голодомъ; другихъ выгоняли изъ монастыря, лишая всякихъ средствъ къ жизни. Когда же епископъ Шумлянскій, узнавши объ этихъ безобразіяхъ, послалъ въ Почаевъ уполномоченныхъ съ пастырскимъ посланіемъ, чтобы вызвать виновныхъ на судъ въ Луцкую консисторію, то безобразники и знать ничего не хотѣли и грозили убитъ самого епископа, когда разнесся слухъ, что онъ лично собирается въ Почаевъ для изслѣдованія дѣла. Послѣ этого, въ 1693 году Шумлянскій, пославъ въ Почаевъ архидіакона Луцкой каѳедры Іакинѳа Жуковскаго и игумена бывшаго на Волыни монастыря Четвертинскаго Ѳеодосія Стояновскаго, поручилъ имъ отобрать монастырь отъ возмутителей и передать на время въ управленіе Стояновскому. Взбунтовавшіеся монахи встрѣтили уполномоченныхъ епископа, какъ и первыхъ пословъ, съ ругательствами и угрозами, бѣгали по монастырской стѣнѣ съ кувшинами, наполненными медомъ, били въ барабаны и наконецъ поставили на стѣнахъ огнестрѣльныя орудія прямо противъ фольварка, гдѣ Жуковскій и Стояновскій остановились въ страхѣ на ночлегѣ, грозя при первой попыткѣ ихъ проникнуть въ ворота монастырскія убить на поваль... Однако уполномоченнымъ удалось при помощи одного изъ благомыслящихъ монаховъ пробраться въ монастырь чрезъ скрытую подъ каменною стѣною калитку. Партія благонамѣренныхъ приняла ихъ подъ свою защиту. Но бунтовщики схватились за оружіе и прострѣлили даже полу у Жуковскаго. Къ счастію за уполномоченныхъ епископа и за ихъ защитниковъ вступились монастырскіе крестьяне и богомольцы, бывшіе на ту пору въ монастырѣ на богослуженіи. Ягельницкаго и его сообщниковъ схватили и отправили въ Рожище, гдѣ въ то время была резиденція Луцкаго епископа и Луцкая духовная консисторія. По суду послѣдней Ягельницкій, яко двоеженецъ и поступавшій жестоко съ монахами и монастырскими крестьяна-

ми, былъ лишенъ сана и посаженъ въ тюрьму. Подобному наказанію подвергнуты были и его соучастники [1]).

Послѣ сего, согласно распоряженію Аѳанасія Шумлянскаго, игуменство въ монастырѣ Почаевскомъ принялъ *Іакинѳъ Жуковскій*, который такимъ образомъ является 13-мъ послѣ Іова православнымъ игуменомъ Горы Почаевской. Но когда въ 1694 году Аѳанасій скончался и вмѣсто его началъ править Волынскою епархіею епископъ Львовскій Гедеонъ Балабанъ, видимо склонявшійся на сторону уніи, то Жуковскій былъ удаленъ изъ Почаева, а на его мѣсто снова поставленъ извѣстный уже намъ Іосифъ Добромирскій, бывшій въ то время представителемъ православнаго братства въ Луцкѣ. Къ этому Добромирскому въ 1695 году между прочимъ писалъ графъ Станиславъ Тарнавскій, жалуясь, что Шумлянскій напрасно дѣлалъ нападеніе на обитель Почаевскую при Ягельницкомъ. Письмо это особенно замѣчательно тѣмъ, что указываетъ первые слѣды вмѣшательства сосѣднихъ пановъ въ дѣла обители, имѣвшаго впослѣдствіи немалое вліяніе на совращеніе Почаевскихъ иноковъ изъ православія въ унію.

За симъ съ 1699 года является на Горѣ Почаевской 14-й по счету отъ Іова игуменъ *Іосифъ Саевичъ* (а не Исаевичъ, какъ пишетъ Строевъ). Личность этого Саевича замѣчательна тѣмъ, что онъ, будучи намѣстникомъ монастыря Почаевскаго при Ягельницкомъ, не менѣе послѣдняго принималъ участіе въ безпорядкахъ, бывшихъ въ этомъ монастырѣ, и хотя ушелъ отъ суда, бѣжавши изъ Луцка во время слѣдствія, но какъ прямой виновникъ былъ подвергнутъ отлученію (excommunicationi per totam diocesin) отъ Шумлянскаго. Видно, что Львовскій епископъ по смерти Шумлянскаго оправдалъ его, вслѣдствіе чего между прочимъ Саевичъ подписывается снова въ числѣ братіи Почаевской въ 1695 году, когда новый владыка Луцкій, нареченный епископъ Діонисій Жабокрицкій производилъ ревизію на Горѣ Почаевской и здѣсь составилъ опись имуществу монастырскому. По кончинѣ Добромирскаго Саевичъ вступилъ на его мѣсто, благодаря вмѣшательству графа Тарнавскаго, который въ письмѣ къ Діонисію Жабокрицкому 1695 года прямо требовалъ, чтобы ему, яко (мнимому) фундатору монастыря Почаевскаго, предоставлено было право участвовать въ выборѣ игуменовъ этого монастыря. Впрочемъ Саевичъ, наученный опытомъ Ягельницкаго, не оправдалъ ожиданій Тарнавскаго и его сторонниковъ, разсчитывавшихъ видѣть въ новомъ игуменѣ поборника уніи. Онъ до конца жизни оставался вѣренъ православію и сдѣлалъ даже не мало добра для своей обители, покончивши разныя спорныя дѣла съ Тарнавскимъ, вслѣдствіе чего Тарнавскій между прочимъ обязанъ былъ уплатить обители 100,000 злотыхъ и за эту сумму долженъ былъ отдать ей

[1]) Архива Почаевской лавры дѣло № 199, стр. 24—27.

во владѣніе села: Старый Почаевъ, Комнатку и др. Когда же Тарнавскій вздумалъ было примѣшивать въ процессовыя дѣла свои съ Почаевскимъ монастыремъ свои религіозные виды по предмету перемѣны православія въ унію, то Саевичъ не только не допускалъ этого, но грозилъ въ случаѣ, если графъ будетъ безусловно настаивать, взять чудотворную икону Божіей Матери и всѣ монастырскія сокровища и отвезти ихъ въ Москву [1]). Надо полагать, что по старанію того же Саевича король польскій Августъ II даровалъ Почаевскому монастырю достопамятную привилегію, что древній Почаевскій монастырь какъ доселѣ непрестанно принадлежалъ церкви Восточной (Ritus Graeci), а не уніи, такъ долженъ оставаться таковымъ и на послѣдующія времена.

Игуменство Саевича продолжалось до 1711 года. Послѣ него, по исковымъ документамъ лавры, значатся: 15) *Юстиніанъ Радзикевичъ*, 16) *Арсеній Качеровскій* 1715 г., 17) *Пахомій Заблоцкій* 1716 и 1717 г. и наконецъ 18) *Гедеонъ Левицкій*. Это былъ послѣдній православный игуменъ на Горѣ Почаевской. Въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ онъ твердо боролся съ нападеніями окружавшихъ Почаевскую обитель католиковъ и уніатовъ и въ его время, какъ и при Саевичѣ, во всѣхъ дѣловыхъ бумагахъ монастырь Почаевскій именуется монастыремъ православнымъ (Ritus Graeci). Когда же въ 1720 году состоялся извѣстный уніатскій соборъ въ Замосцьѣ, на которомъ узаконены всѣ отступленія, сдѣланныя уніатами отъ древняго православнаго чина въ пользу латинства, и гдѣ присутствовали настоятели почти всѣхъ волынскихъ монастырей, отступившихъ въ унію,— Гедеона тамъ не было. Такимъ образомъ можно несомнѣнно утверждать, что до 1720 года Почаевскій монастырь былъ еще православнымъ, и по крайней мѣрѣ въ цѣломъ составѣ братіи принялъ унію не раньше какъ послѣ Замосцьскаго собора, въ началѣ третьяго десятилѣтія XVIII в. при преемникѣ Гедеона *Ѳеодосіи Лубинецкомъ-Рудницкомъ*.

Что до внѣшняго быта Почаевскаго монастыря въ первый періодъ его существованія, то мы видѣли уже, какъ онъ впервые обезпеченъ былъ Гойскою въ половинѣ XVI вѣка. До того времени иноки почаевскіе владѣли только пещерами на горѣ, Стопою Божіей Матери на скалѣ и каменною церковію при подошвѣ и жили попреимуществу милостынею отъ доброхотныхъ подаяній со стороны богомольцевъ, съ незапамятныхъ временъ посѣщавшихъ гору Почаевскую какъ ради самаго монастыря, здѣсь находящагося, такъ и въ особенности ради Стопы Божіей Матери, издревле признавае-

[1]) Архива Почаевской лавры дѣло № 188, стр. 136 и 139.

мой *цѣльбоносною*. Вслѣдъ за Гойскою благотворителями Почаевскаго монастыря являются Домашевскіе и другіе сосѣдніе помѣщики, изъ коихъ одни, какъ видно изъ документовъ лаврскихъ, князья Вишневецкіе Михаилъ и Адамъ, княжна Марія Збаражская, Ловчина Волынская Хриницкая, дворяне Малинскій, Пузины, Сташкевичъ, Куликовскій, Ушковскій, Долинскій, Червинскій, Ясногорскій, жертвовали деньгами, другіе обезпечивали свои пожертвованія недвижимыми имуществами, такъ что къ концу перваго періода, до порабощенія монастыря уніатами, онъ владѣлъ даже богатыми средствами. За нѣсколько лѣтъ до перехода въ унію Почаевскій монастырь владѣлъ селеніями: Старый Почаевъ, Орля, Комнатка, Савчичи и деревнями: Грабы, Олендры и Гуменцы. Сверхъ сего самъ монастырь велъ богатое хозяйство, что видно изъ того, что по описи, составленной уніатами въ 1736 г., слѣдовательно не болѣе 10 лѣтъ по обращеніи его въ унію, здѣсь было лошадей 62, воловъ рабочихъ 36, дойныхъ коровъ 30, овецъ 150, козъ 40 и пр. Кромѣ сего монастырь имѣлъ пасѣку, въ которой ульевъ съ пчелами находилось до 200. Отъ корчемной аренды монастырь получалъ 1,600 злотыхъ; капитальныхъ же суммъ тогда имѣлось 148,942 злота и 26 грошей. Кромѣ крестьянъ помянутыхъ выше селеній и деревень въ Почаевскомъ монастырѣ были еще свои особые служителя: кузнецы, слесаря, столяры, плотники и пр. Есть основаніе думать, что даже существовали предметы роскоши, къ числу которыхъ надобно отнести записанную въ помянутой описи четырехъ-мѣстную карету, двѣ коляски и т. п. [1]).

Мы видѣли, какъ Домашевскіе построили на горѣ Почаевской каменную церковь во имя св. Троицы. Но кромѣ этого здѣсь было еще около семи отдѣльныхъ церквей, изъ коихъ самая древняя стояла у подошвы горы въ память Успенія Божіей Матери; затѣмъ слѣдовали: Преображенская, Николаевская, Побѣды Божіей Матери въ память „спасенія обители Почаевской во время брани Збаражской въ 1675 году“ и др. Сверхъ сего монастырь огражденъ

---

[1]) Архива Почаевск. дѣло № 161, стр. 58, 67, 68.

былъ деревяннымъ заборомъ съ четырьмя наугольными башнями, а садъ огороженъ частоколомъ [1]).

Есть данныя, что и по внутреннему своему состоянію храмы Почаевскіе того времени вполнѣ соотвѣтствовали своему назначенію. Въ лаврѣ и доселѣ сохранилось нѣсколько старинныхъ Евангелій отъ этого періода — въ серебрянныхъ окладахъ, изъ коихъ одно, напечатанное въ Москвѣ 1689 г., въ большой александрійскій листъ, содержитъ въ окладѣ серебра одинъ пудъ и тридцать фунтовъ. Двѣ древнія иконы Спасителя и Божіей Матери въ серебрянныхъ ризахъ того же времени, находящіяся нынѣ въ пещерной церкви преп. Іова, представляютъ цѣнный памятникъ живописи XVII вѣка. Въ монастырской библіотекѣ находилось не мало книгъ богословскихъ и нравоучительныхъ и въ особенности отцевъ и учителей церкви восточной, какъ-то Василія Великаго, изданная въ Острогѣ въ 1597 г., Іоанна Златоустаго — въ Кіевѣ 1622 г., Ефрема Сирина — въ Кіевѣ 1625 г., Макарія Египетскаго — въ Вильнѣ 1627 г. и др. [2]). Богослужебныя же книги находились не только на языкѣ славянскомъ печати Кіевской, Львовской и Московской, но и на языкѣ греческомъ, изъ чего между прочимъ явственно открывается, что между Почаевскими иноками того времени были люди значительно образованные [3]). Затѣмъ однѣхъ чашъ съ полнымъ приборомъ уніаты

---

[1]) Чтобы получить понятіе о внѣшнемъ видѣ Почаевскаго монастыря въ XVII вѣкѣ, какъ онъ былъ до перестройки его базиліанами, стоитъ посмотрѣть старинный видъ его, сохранившійся на картинѣ, представляющей спасеніе обители Почаевской отъ нападенія татаръ и турокъ въ 1675 году.—Кромѣ сего въ лаврѣ есть особая картина, изображающая то же событіе, писанная масляными красками, по преданію, вскорѣ послѣ самаго этого событія. По изящной византійской архитектурѣ Троицкой церкви и стоявшей внизу ея каменной Успенской церкви, съ прочими храмами, видъ Почаевской обители и въ то время является уже величественнымъ. Впослѣдствіи картина эта исправлена была извѣстнымъ знатокомъ живописи, покойнымъ Анатоліемъ, архіепископомъ могилевскимъ, когда онъ проживалъ въ Почаевской лаврѣ въ званіи викарнаго архіерея волынской епархіи. Нынѣ она находится на стѣнѣ при входѣ въ пещерную церковь пр. Іова.

[2]) Архив. лавры, дѣло № 161, стр. 60, 68.

[3]) Тамъ же, дѣло № 93, стр. 91—93.

наслѣдовали отъ православныхъ 10-ть, Евангелій напрестольныхъ— 6-ть, подсвѣчниковъ серебрянныхъ 6-ть, и пр. [1]).

Къ этому надобно прибавить, что при всемъ достаткѣ вещей, принятыхъ отъ православныхъ, уніаты еще не все получили изъ прежняго. Въ 1704 году во время такъ называемой великой сѣверной войны Карлъ XII, опустошивши Львовъ, наложилъ тяжелую контрибуцію на Галицію и сосѣднюю съ нею землю Волынскую. Въ тоже время войска Карла потребовали таковой же контрибуціи и отъ монастыря Почаевскаго, грозя въ случаѣ отказа предать все огню и мечу. Въ этой крайности игуменъ Почаевскій Іосифъ Саевичъ обратился подъ покровительство гетмана Ивана Мазепы, который, готовя измѣну Петру І-му, прикрывался личиною защитника православія. Мазепа посовѣтовалъ Саевичу вывезти всѣ монастырскія драгоцѣнности изъ Почаева въ Батуринъ будто бы для сохраненія. Въ 1704 г. Саевичъ доставилъ въ Батуринъ все, что могъ. Но Мазепа вскорѣ измѣнилъ и вывезенное Саевичемъ имущество Почаевской обители погибло безвозвратно. Вслѣдъ за симъ въ 1705 году Саксонскія войска, проходя чрезъ Почаевъ и не найдя въ монастырѣ никакихъ сокровищъ, расхитили было оставшееся имѣніе, какъ-то хлѣбъ въ зернѣ, рогатый скотъ и даже столовую посуду.

Мы не говоримъ уже о тѣхъ потеряхъ, которыя монастырь Почаевскій потерпѣлъ еще во времена пр. Іова отъ Фирлея, когда по свидѣтельству „Горы Почаевской“, „хотя иноки Почаевскіе имѣли великое попеченіе, купно съ игуменомъ своимъ Іоанномъ Желѣзомъ о томъ, дабы отыскать похищенное, въ особенности фелоны, бисеры, серебро и золото, однако часть сокровищъ, захваченныхъ Фирлеемъ и до послѣдняго времени не суть возвращенна“ [2]).

Заключимъ эту главу извѣстіемъ, которое, относясь къ эпохѣ перваго, православнаго періода въ исторіи монастыря Почаевскаго, доселѣ не разъяснено въ нашей отечественной письменности. Это—

[1]) «Сказаніе о Почаевской лаврѣ» архимандрита Амвросія, изд. 1878 года стр. 35.

[2]) «Гора Почаевск.» стр. 5 на обор.

извѣстіе о посѣщеніи Почаевской обители императоромъ Петромъ І-мъ во время прутскаго похода, въ 1711 году. Интересное извѣстіе сіе находимъ въ „сказкѣ“ жителей деревни Будищъ Өеодора Буляра и села Староселья Алексѣя Скляра, данной въ 1770 году по затребованію кіевскаго митрополита Гавріила. Въ этой сказкѣ между прочимъ сообщается, что „по переводѣ зъ Украины въ Малороссію народа, якъ бы въ 16 лѣтъ, съ Почаевскаго монастыря, въ Польской области состоящаго, *отъ униъи* прійшолъ іеромонахъ Лука Пелеховскій въ означенную Украину, въ показанную деревню Будки (Будища) въ домъ отца реченнаго Буляра, Григорія Буляра жъ, и объявивъ ему Григорію Буляру, что онъ поменутый Лука Пелеховскій игуменъ прописаннаго Почаевскаго монастыря и показавъ священническія одежды, чашу, дискосъ и звѣзду, имъ Пелеховскимъ принесенные“, въ тоже время показывалъ *„и двѣ грамоты, жалованныя вѣчныя, достойныя и блаженныя памяти Государемъ Императоромъ великимъ Петромъ Алексѣевичемъ за вѣрность его, яко онъ Пелеховскій со всею братіею, когда армія Россійская за Прутъ ишла, со кресты и иконами по должности своей Государя встрѣчалъ“*... и т. д. [1]).

---

[1]) Прибавленіе къ Кіевск. Епарх. Вѣдомостямъ 1861 г., стр. 531, 532.

Правда, въ спискѣ игуменовъ Почаевскаго монастыря, изложенномъ нами выше, мы сами не могли указать Пелеховскаго, такъ какъ имя его не встрѣчается въ документахъ лавры Почаевской. Но изъ этого еще нисколько не слѣдуетъ, чтобы Пелеховскій не могъ быть игуменомъ Почаевскимъ въ 1711 году. Мы потому именно и пропустили Пелеховскаго, что имя его не значится въ документахъ лаврскихъ. Но въ тѣхъ же документахъ не говорится и о времени кончины Саевича, который долженъ быть предмѣстникомъ Пелеховскаго. Между тѣмъ слѣдующій послѣ Саевича игуменъ Юстиніанъ Радзикевичъ по исковымъ дѣламъ архива Почаевской лавры значится только въ 1714 году. Въ промежутокъ между Саевичемъ и Радзикевичемъ могъ игуменствовать Пелеховскій въ званіи ли полнаго игумена, или только исправляющаго его должность, проигумена (каковую должность между прочимъ завелъ во обители своей тотъ же Саевичъ *) — и въ томъ или другомъ званіи очевидно и могъ встрѣчать государя императора Петра въ 1711 году.

Достовѣрность означенной сказки еще болѣе подтверждается другими фактами, которые сообщаются въ ней, съ несомнѣннымъ историческимъ характеромъ. Въ этой сказкѣ говорится, что «реченный игуменъ старикъ Пелеховскій

*) Архив. Поч. лавры дѣло № 150.

Дѣйствительно ли Императоръ Петръ Великій посѣщалъ обитель Почаевскую? Этотъ вопросъ по соображенію съ историческими данными весьма легко можетъ быть рѣшенъ и даже долженъ быть рѣшенъ въ положительную сторону. „Сказка" Буляра и Скляра явственно свидѣтельствуетъ, что Пелеховскій, слѣдуя его собственнымъ показаніямъ, „встрѣчалъ въ своей обители вѣчныя, достойныя и блаженныя памяти Государя Императора великаго Петра Алексѣевича, когда армія Россійская за Прутъ шла". А мы знаемъ, что, отправляясь въ Прутскій походъ, Императоръ Петръ

(прибывши въ Украину) его Буляра отца Григорія спрашивалъ, гдѣ стоитъ Успенскій Ирдѣнскій монастырь». — Этого монастырь историческій, который построенъ, какъ гласитъ «Исторія россійской іерархіи» на основаніи извѣстнаго ей «универсала Гетмана Богдана Хмѣльницкаго 1656 года, сентября отъ 20 дня, даннаго Скитскому (Ирдинскому) игумену Герасиму Ивашковскому, еще до половины XVII столѣтія на самомъ берегу рѣчки Ирдыни, впадающей въ рѣчку Тязминъ» *). Въ отвѣтъ на вопросъ Пелеховскаго «отецъ его Буляра показалъ онаго Ирдѣнскаго монастыря поближе къ деревнѣ Будищъ грунтъ монастырскій за родачимъ деревомъ и насажденнымъ виноградомъ, гдѣ издавна скитокъ былъ надлежащій до показаннаго Ирдѣнскаго монастыря, прежде еще татарами не спаленнаго, на коемъ грунтѣ помянутый Пелеховскій поселился и сталъ жить, котораго монастыря Ирдѣнскаго монастырище отъ того времени, какъ народъ у Малую Россію переведенъ и донынѣ впустѣ стоитъ разстояніемъ отъ показаннаго грунту, гдѣ скитокъ былъ къ полунощи якъ бы за три версты надъ рѣкою Ирдинемъ. Который Пелеховскій... на семъ мѣстѣ, гдѣ теперь Виноградскій съ храмомъ монастырь состоитъ, храмъ заложилъ, устроилъ и освятилъ, и назвалъ оный храмъ, по имѣющемуся винограду при ономъ храмѣ, Виноградскимъ монастыремъ»... Совершенно точь въ точь читаемъ тоже самое въ «Исторіи Россійской Іерархіи»: «Виноградскій Успенскій Кіевской епархіи заштатный мужской монастырь, находящійся въ панствѣ князя Любомирскаго, въ Черкасскомъ уѣздѣ въ лѣсу, между селами Балаклѣею и Млѣевомъ, на долинѣ, окружаемой горами, при истокѣ безъимянной рѣчки отъ рѣчки Ирдыни въ 4-хъ верстахъ». Сообщивши затѣмъ приведенныя выше свѣдѣнія объ Ирдинскомъ монастырѣ, таже «Исторія Россійской Іерархіи» продолжаетъ: «а потомъ уже перенесенъ (Ирдинскій монастырь) въ настоящее мѣсто, но когда не извѣстно»... «Исторія Россійской Іерархіи» не знаетъ Пелеховскаго, но она ясно говоритъ о разрушеніи Ирдинскаго монастыря: «въ универсалѣ же Гетмана Скоропадскаго 1710 г. марта отъ 27 дня значится, что монашествующіе обители сей, по причинѣ различныхъ притѣсненій и гоненій, бывшихъ на православіе, перемѣстились въ началѣ XVIII в. въ золотоношскій, что нынѣ 2-го класса дѣвичь монастырь. Названіе Виноградскаго монастырь сей получилъ отъ виноградныхъ садовъ, близъ онаго находящихся» **). Наконецъ въ сказкѣ Буляра и Скляра показывается, что Пелеховскій, вознамѣрившись возобновить Ирдин-

*) Истор. Р. Іерархіи, т. III, стр. 512.

**) Т. III, стр. 542.

Алексѣевичъ держалъ путь изъ Москвы сначала на Слуцкъ, а потомъ на Луцкъ. Здѣсь въ Луцкѣ Государь опасно заболѣлъ, вслѣдствіе чего оставался въ этомъ городѣ нѣсколько недѣль отъ 27 марта до 16 апрѣля 1711 г. 9 апрѣля онъ увѣдомлялъ объ этомъ Меньшикова: „объявляю, что я зѣло былъ боленъ скорбью такою, какой болѣзни отъ роду мнѣ не бывало; ибо двѣ недѣли съ жестокими палакъсизмами была, изъ которыхъ одинъ полторы сутки держалъ, гдѣ весьма жить отчаялся, но потомъ великими потами и уриною освободился и учусь ходить“ [1]). О томъ же и въ тотъ же день Государь писалъ Апраксину: „Я былъ зѣло боленъ и не чаялъ живота себѣ отъ скорбутики, но нынѣ, слава Богу, прихожу въ прежнее“ [2]). Болѣзнь государя продолжалась съ 28-го марта по 5-е апрѣля; не смотря однако на это, Петръ во все время своего пребыванія въ Луцкѣ продолжалъ заниматься дѣ-

---

скій монастырь, когда для этой цѣли ходилъ въ Кіевъ въ духовную консисторію, «то его игумена Пелеховскаго отправлено въ катедру Переяславскую къ покойному епископу Кириллу Шумлянскому, и возвратившись, онъ Пелеховскій съ Переяславья, храмъ Успенія Пресвятыя Богородицы... заложилъ, устроилъ и освятилъ... и въ ономъ храмѣ литургисалъ...» и т. д. *). А мы знаемъ, что изгнанный изъ Луцка уніатами Шумлянскій дѣйствительно управлялъ Переяславскою епархіею и притомъ именно въ то самое время, когда по «сказкѣ» Пелеховскій долженъ былъ прибыть въ Украину, съ 1715 по 1726 году.

Нельзя не обратить также вниманія, что въ новомъ своемъ монастырѣ Пелеховскій строитъ церковь въ память Успенія Божіей Матери. Это, безъ сомнѣнія, была дань воспоминаніямъ о покинутой имъ Успенской церкви на Горѣ Почаевской,—и если это такъ, то сіе еще болѣе роднитъ его съ монастыремъ Почаевскимъ.

Не трудно объяснить, отъ чего Пелеховскій долженъ былъ бѣжать изъ своей обители? Мы видѣли, что со времени Саевича польскіе магнаты, въ лицѣ графа Тарнавскаго, начинаютъ положительно вмѣшиваться въ дѣла монастыря Почаевскаго, и сами участвуютъ въ выборѣ его игуменовъ, считая себя фундаторами Почаевской обители. Ничего нѣтъ удивительнаго, что Пелеховскій за свою преданность православію могъ не понравиться Тарнавскому и К° немедленно по своемъ избраніи, и какъ таковой по неволѣ долженъ былъ бѣжать «отъ уніи», какъ объ этомъ и говорится въ «сказкѣ» Буляра и Скляра.

[1]) Дѣла Меньшикова въ Московск. архивѣ Мин. Ин. дѣлъ. Сравн. «Исторія Россіи» Соловьева, т. XVI, стр. 74.

[2]) Голикова «Дѣянія Петра В.» ч. XII, стр. 297.

*) Сказка Буляра и Скляра напечатана цѣликомъ въ «Кіевск. Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ» 1861 г. Прибавленіе, стр. 10, 11. Сравн. «Путешествіе по Кременецк. уѣзду Волынской губерніи» Л. Рафальскаго, стр. 37—39.

лами; здѣсь же между прочимъ принялъ предложеніе молдавскаго господаря Кантемира о вступленіи его въ русское подданство, издавалъ разнаго рода указы, воззванія и т. п. [1]). Въ Луцкѣ же государь держалъ военный совѣтъ и 13-го апрѣля здѣсь же далъ всѣмъ генераламъ письменныя повелѣнія, „кому что дѣлать въ предстоящую войну“ [2]). Затѣмъ онъ отправился далѣе, и по пути къ Пруту мы видимъ его сначала въ Яворовѣ, отсюда въ Ярославлѣ, гдѣ Петръ имѣлъ свиданіе съ польскимъ королемъ Августомъ и 30-го мая заключилъ съ нимъ договоръ, и т. д. [3]).

Если даже имѣть въ виду одно пребываніе императора Петра въ Луцкѣ, то и отсюда не трудно придти къ заключенію о возможности посѣщенія имъ обители Почаевской. Мы знаемъ уже, что монастырь Почаевскій издревле состоялъ въ предѣлахъ Луцкой епархіи и отъ Луцка отстоитъ не болѣе какъ верстъ 100—120. Находясь въ тяжкой болѣзни или послѣ своего выздоровленія, государь весьма естественно могъ пожелать помолиться Господу Богу какъ о своемъ здоровьѣ, такъ и объ успѣхѣ предпринятаго имъ похода, которому болѣзнь положила столь неожиданное препятствіе. Совмѣстно съ этимъ, привыкши съ дѣтства молиться въ знаменитыхъ обителяхъ Москвы, Новгорода и т. п., онъ могъ справиться, нѣтъ ли подобной и въ предѣлахъ Луцкой епархіи, гдѣ онъ теперь находился? На какую же изъ таковыхъ могли указать ему въ семъ случаѣ, какъ не на обитель Почаевскую, которая искони извѣстна была не только на Волыни, но и во всѣхъ окрестныхъ странахъ Галиціи, Подоліи, Холмщины и Украйны, какъ по древности своего происхожденія, такъ и по особенной важности святыни, въ ней находящейся.... Могло случиться и такъ, что Петръ, какъ человѣкъ любознательный, еще до прибытія въ Луцкъ освѣдомился о существованіи Почаевской обители на Волыни, и теперь, находясь въ такой близости отъ нея, нарочито пожелалъ воспол-

---

[1]) Тамъ же, ч. III, стр. 322.

[2]) Тамъ же, стр. 323. О прочихъ дѣйствіяхъ и распоряженіяхъ императора Петра въ Луцкѣ см. у Голикова: Дополненіе къ дѣяніямъ П. В., т. IX, стр. 54, 59; Дѣянія П. В. ч. XII, стр. 293—305.

[3]) Исторія Россіи, Соловьева, т. XVI, стр. 74, 75.

Петра Великаго оставили Пелеховскаго въ покоѣ, то значитъ была на то основательная причина, и таковою безъ сомнѣнія должна быть одна несомнѣнная подлинность грамотъ Петра Великаго, предъявленныхъ Пелеховскимъ.

Изъ той же „сказки“ Вуляра и Скляра открывается наконецъ отчасти и причина, отъ чего грамоты, данныя Пелеховскому императоромъ Петромъ не сохранились и не дошли до нашего времени. Такъ какъ судьба ихъ связана съ личностію Пелеховскаго, то и объ нихъ должно сказать словами той же сказки, что они съ Пелеховскимъ „отойшли за Днѣпръ, а куда неизвѣстно.“

Почаевскіе же монахи того времени сначала вѣроятнѣе всего не находили нужнымъ записывать такой важный, общеизвѣстный фактъ, какъ посѣщеніе ихъ обители Великимъ Всероссійскимъ Императоромъ. Когда же вслѣдъ за симъ уніаты овладѣли горою Почаевскою, то изъ ненависти ко всему православному они могли стереть и тѣ слѣды, какіе были въ монастырѣ, объ этомъ посѣщеніи, и если бы не „сказка Вуляра и Скляра“, то мы пожалуй и доселѣ объ немъ не имѣли бы никакого извѣстія [1]).

Прот. А. Ѳ. Хойнацкій.

(Продолженіе слѣдуетъ).

[1]) Путешествіе Л. Рафальскаго, стр. 99.

Слово на 4 апрѣля [1].

На всемъ пространствѣ широкой Россіи — отъ Балтійскаго до Берингова моря, отъ тундръ и болотъ сѣвера до горъ сибирскихъ и благословенныхъ странъ Кавказа—десятки милліоновъ русскихъ сердецъ нынѣ возносятъ ко Господу Богу благодарственныя молитвы за сохраненіе жизни нашего возлюбленнѣйшаго Государя отъ руки злодѣя.

Въ благословенное царствованіе Государя Александра Николаевича монарха любвеобильнаго, мудраго и благодѣтельнаго, который „имѣетъ единою цѣлію благоденствіе нашего отечества“ (Высоч. ман. 19 февр. 1855 г.), Россія болѣе 20 лѣтъ наслаждалась спокойствіемъ и миромъ совнѣ и четверть вѣка счастіемъ внутри.

Но наслаждается ли счастіемъ, по крайней мѣрѣ всегда ли и вездѣ въ безопасности жизнь нашего Царя-Благодѣтеля и Освободителя?—Петербургъ, Парижъ и Москва, даже зимній дворецъ царскій были свидѣтелями покушеній злодѣевъ на драгоцѣнную жизнь Государя и особой милости Божіей къ Россіи въ сохраненіи этой жизни невредимою. Составились тайныя преступныя общества, цѣль коихъ ниспровергнуть существующее правительство въ государствѣ, члены коихъ входятъ въ среду простаго народа,

---

[1]) Сказано въ Витебскомъ каѳедральномъ соборѣ 4 апрѣля 1880 года.

развращаютъ его распространеніемъ книжекъ преступнаго содержанія, проповѣдуютъ всеобщее равенство и полную свободу, вѣрнѣе своеволіе и возбуждаютъ къ открытому неповиновенію властямъ или къ бунту. Для осуществленія своихъ адскихъ замысловъ они ни передъ чѣмъ не останавливаются; поэтому то въ послѣднее время такъ часто повторялись покушенія на цареубійство. Подобныя явленія слишкомъ печальны для добраго сердца царскаго, для св. церкви православной и для всякаго истинно-русскаго человѣка. А потому св. церковь не только молится о сохраненіи жизни Государя отъ руки злодѣевъ, но, чтобы предохранить неопытныхъ отъ увлеченія на путь соціализма и вѣрной погибели и остановить разливающееся повсюду революціонное направленіе, она должна возвышать и возвышать противъ сего зла свой голосъ; на священникѣ поэтому лежитъ обязанность — указывать вѣрнымъ сынамъ церкви опасности, предотвращать искушенія и предохранять отъ паденія.

Къ чему стремятся члены противоправительственныхъ обществъ? Что обѣщаютъ они народу? Они желаютъ низверженія правительства, обѣщаютъ полную свободу и всеобщее равенство.

Великое дѣло — свобода. При ней жизнь привлекательнѣе, силы производительнѣе; въ ней источникъ народнаго богатства и залогъ нравственнаго преуспѣянія; но съ другой стороны изъ нея, при неправильномъ употребленіи, проистекаетъ множество зла; въ ней бываетъ часто причина несчастій, паденія и гибели многихъ тысячъ людей. Сколько привлекательна и полезна истинная свобода, столько же опасна и погибельна ложная свобода. Въ чемъ проявляется истинная свобода? — Если умъ человѣка чуждъ ложныхъ мыслей и убѣжденій, то онъ въ своихъ дѣйствіяхъ свободенъ; но когда онъ упорствуетъ въ заблужденіяхъ, то онъ уже дѣйствуетъ подъ вліяніемъ заблужденій—онъ рабъ лжи и заблужденій. Если чье сердце не привязалось ни къ чему земному, оно въ своихъ чувствахъ свободно; а если въ немъ есть пристрастіе къ чему либо, то оно часто поступаетъ по влеченію страсти—оно рабъ страсти. Когда ложныя убѣжденія человѣка и его пристрастныя чувства даютъ направленіе его жизни—его дѣламъ, то

въ этихъ дѣлахъ часто не бываетъ нравственной свободы, при всей внѣшней свободѣ дѣйствій, потому что иногда человѣкъ дѣлаетъ злое (Рим. VII, 18) при всемъ желаніи дѣлать доброе. Въ естественномъ состояніи человѣка вообще мало нравственной свободы, а большею частію рабство: *всякій, дѣлающій грѣхъ, есть рабъ грѣха* (Іоан. VIII, 34). Гдѣ же истинная свобода? Спаситель говоритъ: *если пребудете въ словѣ моемъ, то вы истинно мои ученики, и познаете истину и истина сдѣлаетъ васъ свободными; если Сынъ освободитъ васъ, то истинно свободны будете* (Іоан. VIII, 32, 36). Такъ истинная свобода дается только Іисусомъ Христомъ. Свѣтъ истины Христовой предохраняетъ и освобождаетъ умъ человѣческій отъ заблужденій. Вѣра въ искупительныя заслуги Сына Божія и благодать христіанскихъ таинствъ, при содѣйствіи доброй воли человѣка, полагаютъ начала истинной свободы въ жизни—внутренняго нравственнаго освобожденія отъ зла и указываютъ путь жизни вполнѣ свободной, исполненной высшихъ христіанскихъ добродѣтелей, совершаемыхъ по любви къ Богу и ближнимъ, по любви къ истинѣ и правдѣ и для благоугожденія Богу, а потому только совершенный христіанинъ—истинно свободный человѣкъ. Итакъ вотъ гдѣ—въ христіанствѣ истинная свобода въ жизни, а внѣ его только рабство, даже при полной свободѣ гражданской. Но не объ этой христіанской свободѣ твердитъ пропаганда простому народу. Пропагандисты тяготятся всѣми мѣрами правительства къ обузданію злыхъ наклонностей человѣка; имъ не нравится надзоръ властей за порядкомъ и безопасностію; они желаютъ отмѣны законовъ, начальства и отвѣтственности за проступки. Но въ этихъ желаніяхъ, какъ видите, бр., нѣтъ и тѣни истинной свободы, а только самый необузданный произволъ. Указываютъ, какъ образецъ, свободу западныхъ государствъ Европы, свободу совѣсти и мысли, свободу гражданскую и политическую. Но тамъ, подъ видомъ свободы совѣсти, нерѣдко распространяются въ обществѣ ложныя религіозно-нравственныя понятія, проповѣдуются невѣріе и безбожіе,—тамъ не свобода совѣсти, *а свобода отъ совѣсти* или

заглушеніе ея; тамъ свобода слова часто распространяетъ вредныя мнѣнія; свобода гражданская ведетъ къ развитію въ обществѣ грубыхъ страстей и пороковъ и содѣйствуетъ нравственному растлѣнію; политическая свобода доводитъ иногда до безначалія, до господства грубаго властолюбія, до страшныхъ революцій. Нѣтъ, свобода въ государствахъ запада Европы—погибельная свобода, отъ которой народы тяжко страдаютъ. Да сохранитъ насъ Господь отъ подобной свободы! Мы и безъ того свободные граждане: крѣпостное право у насъ уничтожено, введены—открытый гласный судъ, земское, городовое, дворянское, мѣщанское, крестьянское самоуправленія, гдѣ на службѣ состоятъ лица по выбору общества. Нужно ли желать большей свободы и возможна ли она?—Нѣтъ, для благосостоянія страны и этого довольно.

Пропагандисты обѣщаютъ народу безусловное равенство, т. е. равенство всѣхъ по положенію въ обществѣ, по владѣнію имуществомъ и проч. Но возможнымъ на землѣ равенствомъ и нынѣ пользуется Россія: всѣ граждане равны предъ закономъ и судомъ; всѣ сословія несутъ службу государственную, участвуютъ въ общей воинской повинности и уплачиваютъ, прямо или косвенно, дани въ казну царскую. Дальше сего равенство едва ли можетъ простираться. Нѣтъ совершеннаго равенства въ мірѣ ангельскомъ, не будетъ его въ славномъ царствѣ Христовомъ, его не было и никогда не можетъ быть между людьми на землѣ. Какъ въ церкви Христовой, такъ и въ государствахъ никогда не могутъ уничтожиться разности въ общественныхъ положеніяхъ, т. е. власти управляющія и руководящія и лица подчиненныя, потому что эти власти учреждены Богомъ для блага народовъ. Апостолъ Павелъ говоритъ: власть—*Божій слуга есть, тебѣ во благое* (Рим. XIII, 4). Не можетъ быть равенства и по владѣнію имуществомъ. Природа и люди не вездѣ съ одинаковою щедростію вознаграждаютъ труды человѣка и не всѣ люди надѣлены одинаковыми силами и способностями къ пріобрѣтенію и владѣнію имуществомъ; въ этомъ, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, однимъ Богъ даетъ десять, другимъ пять, а инымъ и одинъ талантъ, *каждому по его силамъ*; и притомъ одни заботятся объ умноженіи полу-

ченнаго собственными трудами, а другіе, напротивъ, небрегутъ объ этомъ и полученный отъ Бога талантъ или безумно расточаютъ, или непроизводительно зарываютъ въ землю; а потому равенства по владѣнію имуществомъ никогда между людьми не было на землѣ и быть не можетъ, а довольство и недостатки всегда будутъ, потому что каждый можетъ пользоваться только *своимъ*, а посягать на имущество другаго—развѣ рѣшится честный человѣкъ? А потому во всѣхъ благоустроенныхъ обществахъ требуются не только уваженіе къ личности, почитаніе старшихъ, подчиненіе однихъ другимъ, повиновеніе высшимъ властямъ, но и уваженіе къ праву собственности. Тамъ, гдѣ не соблюдаются эти законныя требованія, никогда не можетъ быть ни общественнаго, ни нравственнаго порядка, а будетъ одна только неурядица, отъ которой да сохранитъ насъ Господь.

Пропаганда имѣетъ цѣлію—низверженіе существующаго въ государствѣ правительства, не смотря на то, что настоящее царствованіе чрезвычайно благотворно. Сколько благодѣяній въ это время отъ трона царскаго излилось на Россію! Въ ней уничтожено крѣпостное право, отмѣнены тѣлесныя наказанія, сокращена и облегчена служба воинская, дано развитіе торговлѣ и промышленности, введено общинное самоуправленіе, преобразованы суды, поднятъ уровень народнаго образованія и дано ему надлежащее направленіе, учреждено множество благотворительныхъ заведеній, расширена свобода печати, преобразованы всѣ учебныя заведенія, введена общая воинская повинность и раздвинуты предѣлы государства. Не смотря на все это, столь благодѣтельное для Россіи, находятся же люди, недовольные настоящимъ положеніемъ вещей и желающіе ниспроверженія правительства. Что это за люди и откуда въ наше время столь гибельное направленіе?—По всему видно, что во главѣ этого преступнаго общества стоятъ люди, не обиженные природою ни въ умственныхъ силахъ, ни въ матеріальныхъ средствахъ, ни въ общественномъ положеніи... Но исполнителями ихъ преступныхъ замысловъ является большею частію молодое поколѣніе, учившееся, но недоучившееся и къ серьезному труду малоспособное. Эта недозрѣлая молодежь обоего пола, направленная на путь погибели людь-

ми, увлекшимися заграничными теоріями коммунизма, соціализма и проч., предполагаетъ передѣлать на свой ладъ государственный строй Россіи, выработанный ея тысячелѣтней исторіей и сложившійся подъ вліяніемъ православной церкви. Исторія свидѣтельствуетъ, что народный-республиканскій образъ правленія не свойственъ народу русскому; наши предки говорили Рюрику съ братьями: „земля наша велика и обильна, но порядка въ ней нѣтъ; приходите княжить и владѣть нами“. И водворился съ тѣхъ поръ на Руси образъ правленія монархическій, неограниченный, наслѣдственный, и полюбился онъ народу. И дѣйствительно народъ русскій крѣпко любилъ и любитъ своихъ государей, повиновался имъ, не щадя своей жизни. Не въ духѣ народа русскаго желать ограниченія верховной власти (конституціи) и низверженія правительства, къ чему стремятся пропагандисты: не желалъ онъ низверженія съ престола, не искалъ онъ ограниченія власти даже грознаго царя, при которомъ каждый ежеминутно трепеталъ за свою жизнь; напротивъ, когда Іоаннъ удалился изъ Москвы въ Александровскую слободу, народъ, лишившись царя, пришелъ въ отчаяніе и чрезъ митрополита просилъ Грознаго не покидать государства и *править какъ ему угодно*. Не хотѣлъ этотъ народъ ввести народное правленіе и тогда, когда пресѣкся царскій родъ Рюрика: Москва избираетъ государей — Годунова, Шуйскаго и самозванцевъ, одного за другимъ, признаетъ государями. Но Господь не благословлялъ этихъ избраній и каралъ Русь: бѣдствія и внутри и во внѣ лились на нее рѣкою; это время въ нашей исторіи самое темное и печальное, но имъ данъ русскому народу урокъ — не избирать царей по своему желанію, а предоставить это дѣло самому Богу; народъ съ вѣрою и смиреніемъ принялъ этотъ урокъ и Господь воцарилъ благословенный домъ Романовыхъ и хранитъ его, какъ зѣницу ока. Теперь для всѣхъ очевидно, что *Всевышній владычествуетъ надъ царствомъ человѣческимъ и даетъ его кому хочетъ* (Дан. IV, 29), что цари избираются не волею народа и вступаютъ на престолъ не по стеченію обстоятельствъ, но *отъ Господа дана имъ держава и сила отъ Вышняго* (Прем. VI, 3), они царствуютъ *Божіею милостію*, какъ говоритъ Выш-

няя Премудрость: *Мною цари царствуютъ и повелители узаконяютъ правду, Мною начальствуютъ начальники, и вельможи и всѣ судьи земли* (Притч. VIII, 15, 16);—что *сердце царя въ рукѣ Божіей, какъ потоки водъ, куда захочетъ, Онъ направитъ его* (Притч. XXI, 1). А потому народъ русскій почиталъ и почитаетъ своего Государя священнымъ, отъ Господа поставленнымъ лицомъ и никогда не посягалъ на бунтъ и измѣну. Онъ и нынѣ плохо вѣритъ въ обѣщанія противоправительственной пропаганды, не только не даетъ увлекать себя на путь погибели, но еще выдаетъ враговъ правительства въ руки правосудія. Но тѣмъ не менѣе обѣщанія эти нерѣдко *прельщаютъ не утвержденныя души* (2 Петр. II, 14), зло расширяется, проникаетъ во всѣ слои общества, выхватываетъ себѣ въ жертву молодыхъ людей обоего пола изъ сельскихъ и городскихъ сословій, духовенства и дворянства и можетъ угрожать благосостоянію государства, св. церкви и мирныхъ гражданъ, если только ему не будетъ положенъ конецъ.

Правительство внимательно слѣдитъ за дѣятельностію пропаганды и принимаетъ мѣры къ предотвращенію зла; но и общество при этомъ не должно оставаться въ бездѣйствіи. Но какъ этого достигнуть? Общество не должно питать ни малѣйшаго сочувствія къ пропагандистамъ или имѣть какія-либо связи съ ними, но всѣ распоряженія правительства—выполнять съ самоотверженіемъ, энергично, указывать дѣтямъ, какъ примѣръ для подражанія, людей честныхъ, полезныхъ для государства,—эти примѣры могутъ возбуждать сочувствіе къ людямъ честнымъ и холодность къ ученію и цѣлямъ пропаганды,—почаще наблюдать, нѣтъ ли у дѣтей книгъ запрещенныхъ, не высказываютъ ли они иногда вредныхъ для общества мыслей, не ходятъ ли къ нимъ неблагонадежныя лица, или они сами не участвуютъ ли въ какихъ сходкахъ, и принимать противъ сего надлежащія мѣры.

Помолимся же, бр., чтобы въ нашей губерніи противоправительственная пропаганда не нашла мѣста, сочувствія и жертвъ и чтобы „свѣтъ спасительной вѣры, укрѣпляя сердца, сохранялъ и улучшалъ болѣе и болѣе общественную нравственность, чтобы во всемъ царствѣ жилъ и дѣйствовалъ духъ вѣры православной и благоче-

стія евангельскаго" (Высоч. ман. 19 мар. 1856 г.), на коихъ зиждется истинное благо царствъ и народовъ; тогда въ Россіи не было бы революціонныхъ мыслей и стремленій къ ниспроверженію правительства, и *мы проводили бы тихую и безмятежную жизнь во всякомъ благочестіи и чистотѣ* (1 Тим. II, 2).

Свящ. Петръ Ляшкевичъ.

Религіозныя воззрѣнія Ломоносова.

Имя Ломоносова занимаетъ безспорно одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ въ ряду знаменитыхъ русскихъ дѣятелей. Великій преобразователь русской письменности, всесторонній учоный, онъ представляетъ собою такое блестящее явленіе русской жизни, о которомъ всякое новое слово имѣетъ существеннѣйшій интересъ. А объ этомъ явленіи во всякомъ случаѣ есть что сообщить, такъ какъ, не смотря на массу отдѣльныхъ статей и цѣлый рядъ капитальнѣйшихъ сочиненій, касающихся учоныхъ и литературныхъ заслугъ Ломоносова, нѣкоторыя черты изъ его жизни и дѣятельности и до сихъ поръ остаются еще незатронутыми. Такъ между прочимъ, совершенно обойденъ вопросъ о его религіозныхъ взглядахъ и убѣжденіяхъ. Вопросъ важный и самъ по себѣ, какъ обрисовывающій міровоззрѣніе цѣлой эпохи, еще болѣе важный, если принять во вниманіе ту индиферентность, то непонятное равнодушіе, съ которымъ современное „образованное" общество относится къ религіи и ея представителямъ. Конечно, у Ломоносова мы не найдемъ отдѣльныхъ самостоятельныхъ трактатовъ о религіи: мысли его въ этой области чрезвычайно отрывочны, разбросаны по массѣ его учоныхъ и литературныхъ произведеній; однако собранныя въ одно цѣлое онѣ представляютъ собою цѣнный матеріалъ.

I.

Первый религіозный вопросъ, составляющій такъ сказать преддверіе всякаго религіознаго міросозерцанія, есть конечно вопросъ о мірѣ, объ окружающемъ. Съ этого и намъ естественнѣе всего на-

чать изложеніе религіозныхъ взглядовъ Ломоносова, тѣмъ болѣе, что этотъ вопросъ преимущественно останавливалъ на себѣ его вниманіе.

Какъ главнымъ образомъ мыслитель-натуралистъ, Ломоносовъ хорошо знаетъ природу: побывалъ онъ и въ нѣдрахъ ея; созерцалъ и то, что находится на ея поверхности, начиная отъ ничтожнаго насѣкомаго, проходя чрезъ человѣка съ чуднымъ устройствомъ его органовъ, и заканчивая самыми громадными образцами животнаго міра; наконецъ его внимательное око нерѣдко устремлялось и въ небесный сводъ. Вообще всегда и вездѣ, лишь только представлялась малѣйшая возможность, Ломоносовъ наблюдалъ и изучалъ природу. Плодомъ этого изученія было крѣпкое убѣжденіе въ дивной цѣлесообразности ея устройства, въ законности всего ея порядка и въ направленіи всей ея къ единой общей цѣли—славѣ Создавшаго. Міръ, по мысли Ломоносова, не мертвый какой-нибудь организмъ, не простое сочетаніе механическихъ силъ, но нѣчто дѣятельное, живое; это есть въ высшей степени художественно устроенное цѣлое, во всѣхъ своихъ частяхъ подчиненное закону самой строгой цѣлесообразности. Но какъ такое цѣлое, міръ съ логическою необходимостію приводитъ мысль человѣческую къ понятію Творца міра, высочайшаго Разума [1]).

[1]) Углубляясь въ изслѣдованіе природы, Ломоносовъ не могъ конечно пройти безъ вниманія и того возвышеннаго взгляда на нее, какой существовалъ въ то время въ Европѣ. Европейская же наука, подъ вліяніемъ господствовавшихъ въ то время во всей силѣ идей Лейбница, главнымъ образомъ его монадологіи, смотрѣла на міръ, какъ на строгую гармонію, неумолчно проповѣдующую всемогущество, величіе и премудрость Строителя, какъ на своего рода божественное откровеніе. Вотъ что говоритъ между прочимъ г. Буличъ о вліяніи этихъ идей на Ломоносова. «Какъ бы ни были разнообразны учоные труды Ломоносова, все же главная его дѣятельность относилась къ наукѣ о природѣ и здѣсь, согласно общему направленію этой науки въ XVIII в. (а Ломоносовъ учился у вождя этого направленія — знаменитаго Вольфа), передъ русскимъ учонымъ носился стройный образъ цѣлаго, общей гармоніи. Онъ, подобно своимъ современникамъ, смотрѣлъ на природу, какъ на цѣлую гармонію, вытекающую изъ одной зиждительной мысли, и потому онъ приступалъ къ натурѣ, входилъ въ лабораторію ея таинственныхъ силъ съ священнымъ трепетомъ. Передъ естествоиспытателемъ природа являлась «какъ нѣкоторая художница, упражняющаяся безъ закрытія въ своемъ искусствѣ»... Въ природѣ и Ломоносовъ, и наука его времени видѣли всемогуще-

Какимъ образомъ?

Въ обыденной жизни, когда мы видимъ вещи, въ которыхъ части такъ расположены, „что одна другой необходимо нужна и весьма полезна, и когда сложеніе ихъ явственно показываетъ, что одна бытіе свое дѣйствительно имѣетъ для другой, которая безъ нея обойтись не можетъ, то, отложивъ всякое сомнѣніе, изъ того заключаемъ, что оная вещь искусствомъ нѣкоего разумнаго существа устроена“. И такой выводъ не заключаетъ ошибки: къ нему приводитъ неумолимая логика. Въ самомъ дѣлѣ, заключая логически, мы должны признать, что если одна часть необходима для того, чтобы существовала другая,—эта часть и произведена „нарошно“ для бытія другой (все равно какъ пища существуетъ для того, чтобы ею кто-нибудь питался); но что̀ нарочно произведено для другаго, то необходимо предполагаетъ въ произведеніи намѣреніе; гдѣ же есть намѣреніе, тамъ должно быть и намѣревающееся, подобно тому, какъ гдѣ есть движеніе, тамъ есть и двигатель, гдѣ радость и горе, тамъ и участникъ въ нихъ. Такъ какъ далѣе намѣреніе есть свойство разума, то и существо намѣревающееся должно быть разумно. Будучи разумнымъ, оно должно быть и источникомъ движенія, потому что мертвое разумное намѣреніе безъ движенія немыслимо. Но намѣреніе можетъ ли быть свойствомъ вещи, въ устройствѣ которой оно проявляется? Конечно нѣтъ, такъ какъ оно есть свойство разума, котораго вещи не имѣютъ и который въ свою очередь есть свойство существа разумнаго. Такимъ образомъ причина движенія, причина вещи не въ ней самой, а внѣ ея, въ другомъ существѣ. Итакъ, если дана такая вещь, то долженъ быть и Творецъ ея—Существо разумное.

Разсуждая подобнымъ же образомъ и о соединеніи всѣхъ вещей—мірѣ, мы тоже приходимъ къ признанію Виновника міра. И здѣсь мы видимъ такое же полное гармоническое взаимодѣйствіе

ство, величіе и премудрость Строителя; она была теодицеей, раскрытіемъ Его свойствъ. Съ этой цѣлію преимущественно изучали ее; такой взглядъ былъ какъ бы прикрытіемъ науки послѣ того, какъ церковь обвинила науку возрожденія въ атеистическихъ тенденціяхъ; это была реакція Лейбница противъ пантеизма его предшественника Спинозы» («Учен. записки казан. универ.» 1865 г. вып. I, стр. 301—302).

частей: коснется ли дѣло водныхъ источниковъ, или глубокаго неба съ безчисленнымъ множествомъ звѣздъ, или питанія и ращенія прозябающихъ, или устройства нашего собственнаго тѣла,—вездѣ проглядываетъ самая тѣсная органическая связь между частями, союзъ до конца проникнутый идеею взаимной самопомощи. Но такая чудная міровая цѣлесообразность, подобное взаимоотношеніе между частями, „видимый сей міръ составляющими", необходимо предполагаетъ намѣреніе; послѣднее — носителя этого намѣренія. Но какъ намѣреніе мертво безъ движенія, то и намѣревающееся разумное существо должно быть дѣятельнымъ, Творцомъ міра и хранителемъ закона его цѣлесообразности. Какое же это разумное существо? гдѣ оно? Конечно не въ мірѣ, потому что міръ, хотя и художественно устроенный, какъ матерія, лишенъ разума. Не человѣкъ ли? опять таки нѣтъ, потому что, не говоря уже о томъ, что не только твореніе, но и болѣе или менѣе полное знаніе, пониманіе міра не по силамъ и самому высокому человѣческому разуму,—самъ человѣкъ, по крайней мѣрѣ по своему тѣлу, членъ тварной природы, твореніе. Итакъ, если долженъ существовать Творецъ міра (а бытіе Его требуется логически самымъ устройствомъ и существованіемъ міра), то Онъ и не міръ, и не въ мірѣ, а внѣ міра, выше міра. Это существо разумно, потому что міръ можетъ быть устроенъ только разумнымъ существомъ. И что такое этотъ творческій разумъ? Этотъ разумъ не можетъ быть ограниченъ никакими предѣлами пространства и времени и есть разумъ высочайшій, премудрость непостижимая, потому что устроить эту пречудную и превеликую громаду столь стройно, столь согласно, населить ее такъ чудно и дивно устроенными существами, повѣсить въ воздухѣ неисчислимое количество звѣздъ и великолѣпныя свѣтила, подчинить ихъ непонятнымъ и въ то же время чуднымъ законамъ движенія, — все это невозможно для разума тварнаго—ограниченнаго, а есть дѣло разума творческаго, неограниченнаго, безконечнаго. Затѣмъ Творецъ міра неизмѣримо великъ и всемогущъ, такъ какъ и самое дѣло Его неизмѣримо велико и требуетъ въ Творцѣ для своего произведенія всемогущества. Наконецъ Творецъ міра несказанно щедръ, потому что иначе нельзя представить существо положившее въ ос-

нову творенія взаимную пользу, взаимную самопомощь. Итакъ есть сила разумная, безконечно великая и могущая, непостижимо премудрая и несказанно щедрая. А „сія неизмѣримо великая, непостижимо премудрая, несказанно щедрая сила не то ли есть, что мы Богомъ называемъ и почитаемъ неизмѣримо великимъ и всемогущимъ, непостижимо премудрымъ и несказанно щедрымъ?" [1])

Такъ рядомъ логическихъ выводовъ, чрезъ разсмотрѣніе міра и его явленій человѣкъ приходитъ къ признанію бытія Божія и къ понятію его безконечныхъ совершенствъ. Такъ и природа является разгнутою книгою богопознанія, на листахъ которой огненными буквами начертаны имя и свойства Божества.

Но дѣло природы, какъ посредствующаго звѣна между Богомъ и человѣкомъ, этимъ не ограничивается. Она кромѣ того, что служитъ источникомъ богопознанія, является еще и первоначаломъ, отъ котораго человѣкъ отправляется въ своемъ поклоненіи Всевышнему. Въ своихъ рѣкахъ и источникахъ, омывающихъ и напояющихъ живущихъ во вселенной, она говоритъ имъ о благоговѣйномъ почитаніи Создателя. Земледѣльцамъ она заповѣдуетъ припадать предъ Орошающимъ ихъ нивы и Согрѣвающимъ ихъ солнечною теплотою; мореплавателямъ — воздавать хвалу Направляющему ихъ паруса по бурному морю въ отдаленныя земли; пастырямъ — преклонять колѣна предъ Растящимъ траву на пажитяхъ и Подающимъ имъ тихую радость въ видѣніи полей, украшенныхъ цвѣтами. „И вы,— заключаетъ Ломоносовъ рѣчь свою о поклоненіи Божеству,— удостоенные взирать въ книгу непоколебимыхъ естественныхъ законовъ, возведите умъ вашъ къ строителю оныхъ и съ крайнимъ благоговѣніемъ Его благодарите, открывшаго вамъ ѳеатръ премудрыхъ дѣлъ своихъ; и чѣмъ больше оныя постигаете, тѣмъ вящше со страхомъ его превозносите. Вамъ о Его всемогуществѣ и малѣйшіе гады проповѣдуютъ, и пространныя не-

[1]) Соч. Ломоносова, изд. Смирдина 1847 г. Риторическій силлогизмъ. Т. III, стр. 668—673. Ср. Утреннее и вечернее размышленія о Божіемъ величествѣ и оду выбр. изъ Іова. Подробный логическій разборъ послѣднихъ трехъ произведеній Ломоносова, развитіе той мысли его, что природа есть откровеніе Божества, см. въ «Трудахъ Общ. Люб. Р. Слов.» 1819 г. вып. XII—XIII и «Филол. Зап.» 1868 г. вып. I.

беса возвѣщаютъ, и безчисленныя звѣзды показуютъ непостижимое Его Величество. О коль слѣпъ ты Епикуръ, что при толикомъ множествѣ свѣтилъ Творца своего не видишь! погруженные варварскимъ невѣжествомъ или сластьми плотскими во глубинѣ невѣрія, возникните и обратитесь, разсудивъ, что можетъ васъ живыхъ во адъ низвергнуть колеблющій иногда основанія земли, потопить водами разливающій моря и рѣки, истребить пламенемъ возжигающій горы прикосновеніемъ своимъ, поразить молніею покрывающій небеса тучами. Кто мещетъ громъ, тотъ есть: безбожники вострепещите!“ [1])

Устройствомъ міра не ограничивается дѣло Творца. Изливъ свою благость въ твореніи, Божество не осталось въ сторонѣ отъ этого творенія,—оно неусыпно заботится о поддержаніи его жизни, о томъ, чтобы гармонія міра осталась ненарушенной. То же самое разсмотрѣніе міра и его частей доказываетъ это съ неопровержимою ясностью. Но гдѣ особенно ярко проявляется дѣйствіе промыслительной силы божественной, такъ это въ судьбахъ народовъ и жизни отдѣльныхъ человѣческихъ единицъ.

Еще на родинѣ, въ сѣверной Двинской землѣ, сохранявшей самыя свѣжія, свѣтлыя воспоминанія о пребываніи въ ней Петра, въ душѣ Ломоносова образовалось то глубокое благоговѣніе передъ этимъ монархомъ-исполиномъ, которое впослѣдствіи, при всякомъ удобномъ случаѣ, онъ старался высказывать въ своихъ сочиненіяхъ. Петръ для него—богъ земной [2]). Съ этой точки зрѣнія въ своихъ свѣтскихъ одахъ [3]) и похвальныхъ словахъ онъ смотритъ и вообще

---

[1]) Т. III, стр. 673—674.

[2]) Это вполнѣ ясно выражено въ слѣдующихъ словахъ Ломоносова: «Ежели человѣка, Богу подобнаго, по нашему понятію, найти надобно; кромѣ Петра Великаго не обрѣтаю» (Слово похв. Петру В. т. I, стр. 615). Еще рѣзче это высказано въ 3-й надписи къ статуѣ Петра В.: «Не видѣли, говоритъ Ломоносовъ, что онъ (Петръ)

......единъ отъ смертныхъ былъ,
Но въ жизнь его уже за Бога почитали».

Т. I, стр. 232.

[3]) Хотя многое въ этихъ одахъ является и преувеличеннымъ; хотя въ нихъ Ломоносовъ отдавалъ дань развитому въ то время на западѣ обычаю писать похвальныя оды всякому знатному лицу; тѣмъ не менѣе частыя повторенія

на монарха. Царь есть образъ Вышняго, представитель на землѣ божественнаго правосудія. Высоко его положеніе, велики и обязанности, налагаемыя этимъ положеніемъ. Судъ правый и нелицепріятный, неуклонное исполненіе закона и строгое соблюденіе присяги, уваженіе въ своихъ подданныхъ человѣческаго достоинства, исправленіе ихъ пороковъ „ученьемъ, милостью, трудомъ", призрѣніе сиротъ и вдовъ, съ правосудіемъ благость и щедрость, соблюденіе и сохраненіе народныхъ правъ и преимуществъ, но главнымъ образомъ твердая вѣра въ Бога и вообще благочестіе [1]), эта добродѣтель „любезная Богу, любезная человѣкамъ, крѣпкое утвержденіе государствъ, красота вѣнцовъ царскихъ, непостыдная надежда во брани, неразрывное соединеніе человѣческаго общества",—вотъ тѣ обязанности, которыя налагаетъ на царей ихъ санъ и подъ условіемъ выполненія которыхъ возможно благоденствіе ихъ дома.— „Таковыхъ монарховъ посылаетъ Богъ на землю, когда Онъ смертныхъ милуетъ; толь благочестивыхъ, когда моленія ихъ слышать и приношенія принимать соизволяетъ; толь мужественныхъ и великодушныхъ, когда враговъ ихъ повергнуть и посрамить хочетъ; толь премудрыхъ, когда блаженство ихъ умножить предпріемлетъ; толь человѣколюбивыхъ, толь милосердыхъ и толь щедрыхъ, когда ихъ утѣшить, умножить и ущедрить преклоняется" [2]).

однѣхъ и тѣхъ же мыслей, почти въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ, а также теплыя слова его о Петрѣ и Елисаветѣ даютъ намъ право видѣть, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ выраженіяхъ, прямые взгляды и убѣжденія Ломоносова.

[1]) Что такое благочестіе въ монархѣ, этомъ земномъ богѣ, показываютъ слѣдующія слова Ломоносова о Петрѣ Великомъ: «Усердіе и вѣра къ Богу во всѣхъ его предпріятіяхъ извѣстна; первое его веселіе былъ домъ Господень; не слушатель токмо предстоялъ божественной службѣ, но самъ чиноначальникъ. Умножилъ вниманіе и благоговѣніе предстоящихъ своимъ Монаршескимъ гласомъ; и внѣ государскаго мѣста съ простыми пѣвцами на ряду стоялъ передъ Богомъ. Много имѣемъ примѣровъ Его благочестія; но одинъ нынѣ довлѣетъ. Выѣжжая въ срѣтеніе тѣлу святаго и храбраго князя Александра, благоговѣнія исполненнымъ дѣйствіемъ подвигнулъ весь градъ, подвигнулъ струи Невскія. Чудное видѣніе! Гребутъ Кавалеры, Самъ Монархъ на кормѣ управляетъ, и къ простыхъ людей труду передъ всѣмъ народомъ помазанныя руки простираетъ». (Слово похв. Петру В. Т. I, стр. 606—607).

[2]) Т. I, Оды похв.: 2-я, 13-я и 18-я; Слово похв. Елисав. Петр. 26 ноября 1749 г.

Такъ за добродѣтели монарха и благочестіе подданныхъ изливается на нихъ благоволеніе Божіе. Но за то горе народу нечестивому! горе правителю порочному! Всевидящій и правосудный Богъ не оставитъ ихъ безъ наказанія. Примѣровъ подобнаго отношенія Промыслителя къ людямъ много въ исторіи человѣчества отъ самыхъ древнихъ допотопныхъ временъ до самаго позднѣйшаго времени. Еще при Ноѣ Богъ за нечестіе казнилъ родъ человѣческій потопомъ и за благочестіе этого праведника утѣшилъ его въ печали, когда

«Дугу поставилъ въ знакъ покоя
«И тою съ нимъ завѣтъ чинилъ» [1]).

Какъ относился Онъ къ древнимъ людямъ, точно также относился и относится и къ послѣдующимъ поколѣніямъ. Какъ русскому, Ломоносову конечно всего естественнѣе было искать слѣдовъ промыслительной силы въ исторіи русскаго народа. Такъ онъ и дѣлаетъ.

Еще въ древнемъ періодѣ русской исторіи видитъ Ломоносовъ слѣды божественнаго промышленія. Усобицы князей, грабежъ, братоубійство и другіе пороки предаютъ русскую землю въ руки дикаго и жестокаго монгола. Страшно и продолжительно было владычество этого бича Божія; но, вмѣстѣ съ бѣдами, оно принесло Россіи и благіе плоды: оно показало ей весь вредъ прежняго строя ея общественной и государственной жизни и заставило жаждать перемѣны этого строя. Когда народъ созрѣлъ для этой перемѣны, Богъ послалъ ему „храбрыхъ государей, свободителей отъ порабощенія и томленія, соединившихъ раздробленные члены, возвратившихъ и умножившихъ прежнюю славу, силу и величество“ земли русской [2]). Снова народъ во главѣ съ правителемъ забываетъ Бога,—и Онъ предаетъ Русь въ руки не менѣе злобныхъ ляховъ. Опять бѣдствія! Опять исканіе высшей помощи! Тогда Богъ на престолѣ воздвигаетъ юнаго Михаила, „обновляющаго разсыпан-

---

[1]) Ода 2-я похв., стр. 47.
[2]) Т. I. Похв. слово Петру В., стр. 581.

ныя стѣны, сооружающаго раззоренные храмы, собирающаго расточенныхъ гражданъ, наполняющаго расхищенныя государственныя сокровища, исторгающаго корень богоотступныхъ хищниковъ россійскаго престола и Москву отъ жестокаго пораженія и глубокихъ ранъ исцѣляющаго" [1]). Не менѣе страшны и грозны были для Россіи и времена предъ-елисаветинскія. Биронъ съ своими клевретами, съ своею страшною тайною канцеляріей, подобно Ноеву потопу [2]), хотѣлъ пытками и казнями смыть русскую національность съ лица земнаго. Но Богъ не допустилъ Россію до окончательной погибели, внявъ стонамъ и плачу сыновъ ея и

«Рекъ со властію: да будетъ свѣтъ!
«И бысть...»

Временщикъ палъ, а на русскій тронъ, спустя небольшой промежутокъ времени, взошла Елисавета; вмѣстѣ съ нею ожило и все русское [3]).

А что сказать о славномъ, побѣдоносномъ царствованіи Петра Великаго, который своими дѣлами

«Россію, варварствомъ попранну,
«Съ собой возвысилъ до небесъ?»

Что сказать и о не менѣе славномъ, но болѣе тихомъ и спокойномъ царствованіи дщери Петровой?—Ихъ великія дѣянія отъ начала до конца служатъ проявленіями непрестаннаго божественнаго промышленія о Россіи [4]). Такъ напр. касательно Елисаветы нужно сказать, что уже самое ея рожденіе являлось знакомъ благоволенія Божія къ Россіи.

«Преславная надъ непріятелями Петрова подъ Полтавою побѣда съ рожденіемъ Сея Великія Дщери Его въ единъ годъ приключилась, и въѣзжающаго въ Москву съ торжествомъ Побѣдителя приходящая въ міръ встрѣтила Елисавета... Не перстомъ ли здѣсь указующій является Промыслъ? не слышимъ ли мысленнымъ ухомъ вѣщающаго гласа? видите, видите исполненіе

---

[1]) Т. I. Похв. слово Елис. Петр., стр. 557.
[2]) 2-я похв. ода, стр. 47.
[3]) Тамъ же, стр. 80, ср. 101—102.
[4]) Ода 8-я похв. Слова похв. Елисав. Петр. и Петру В

обѣтованнаго вамъ предзнаменованіями благоденства. Петръ торжествовалъ, побѣдивъ внѣшнихъ непріятелей, и своихъ искоренивъ измѣнниковъ; Елисавета для подобныхъ родилась тріумфовъ. Петръ, возвративъ законному государю корону, въ отеческій градъ шествовалъ; Елисавета въ общество человѣческое вступила, для возвращенія себѣ потомъ отеческой короны. Петръ, сохранивъ Россію отъ расхищенія, вмѣсто мрачнаго страха принесъ безопасную и пресвѣтлую радость; Елисавета увидѣла свѣтъ, дабы пролить на насъ сіяніе отрады, избавивъ отъ мрака печалей. Петръ велъ за собою многочисленныхъ плѣнниковъ, не меньше великодушіемъ, нежели мужествомъ побѣжденныхъ; Елисавета отъ утробы разрѣшилась, дабы послѣ плѣнить сердца подданныхъ человѣколюбіемъ, кротостію, щедротою. Коль чудныя Божіи судьбы видимъ! съ рожденіемъ побѣду; съ облегченіемъ родительницы избавленіе отечества; съ обыкновенными при рожденіи обрядами чрезвычайное торжественное вшествіе; съ пеленами побѣдительныя лавры и съ первымъ младенческимъ гласомъ всерадостные плески и восклицанія» [1]).

Какъ жизнь цѣлыхъ обществъ, такъ и судьбы отдѣльныхъ ихъ членовъ находятся въ рукахъ всемогущаго Промысла и отображаютъ въ себѣ Его дѣйствія. Только въ жизни отдѣльныхъ личностей дѣйствія Промысла бываютъ не всегда видны и не такъ ясны, какъ въ жизни цѣлыхъ обществъ человѣческихъ. Впрочемъ есть люди, жизнь которыхъ такъ бываетъ поставлена, что и самое слѣпое око не можетъ не видѣть въ ней яркихъ слѣдовъ то благодѣяній, то кары, вообще проявленій воли божественной. Такова жизнь между прочимъ самого Ломоносова. Онъ ясно сознаетъ это и самъ, когда говоритъ объ обстоятельствахъ ея.

Такъ въ письмѣ къ Шувалову отъ 19 января 1761 г. Ломоносовъ говоритъ, что Богъ „въ жизнь" былъ ему защитникъ и никогда не оставлялъ безъ отвѣта его слезныхъ моленій [2]). Въ письмѣ къ Теплову 1761 г. Ломоносовъ между прочимъ выражаетъ мысль, что Богъ постоянно наблюдаетъ за жизнью человѣка, и если эта жизнь не соотвѣтствуетъ тѣмъ дарованіямъ, которыми надѣленъ человѣкъ, Онъ его такъ или иначе наказываетъ. „Я бы охотно молчалъ, говоритъ Ломоносовъ въ оправданіе своей борьбы съ академической корпораціей, да боюсь наказанія отъ правосудія и всемогущаго Промысла, которой не лишилъ меня даро-

---

[1]) Похв. слово Петру В., стр. 580—581.
[2]) Т. I, стр. 686.

ванія и прилѣжанія въ ученіи и нынѣ дозволилъ случай, далъ терпѣніе и благородную упрямку и смѣлость къ преодолѣнію всѣхъ препятствій къ распространенію наукъ въ отечествѣ, что мнѣ всего въ жизни моей дороже“ [1]).

Но яснѣе всего высказывается Ломоносовъ по данному вопросу въ своихъ переложеніяхъ. Такъ въ 3-й духовной одѣ [2]) Ломоносовъ представляетъ себя окруженнымъ врагами. Но онъ не боится ихъ, всю свою надежду возлагая на Бога, Который съ самаго младенчества восприялъ его—оставленнаго матерію и отцемъ—и покрылъ своею милостію, Который и послѣ того постоянно заботился о немъ, услаждая въ печали, предохраняя отъ враговъ и возвышая надъ ними. „Отъ самыхъ юныхъ лѣтъ... отъ чрева матерня... и отъ утробы“ Богъ „помощникъ и покровитель мой, пристанище души моей“, говоритъ Ломоносовъ въ 5-й духовной одѣ.

Такъ открываетъ себя въ исторіи человѣчества и его членовъ

«Небесъ и всѣхъ вѣковъ Зиждитель,
«Источникъ всякаго добра,
«Царей и царствъ земныхъ Правитель» [3])

Богъ, въ своемъ премудромъ и преблагомъ Промыслѣ.

II.

Природа и исторія, представляя собою такъ сказать естественный источникъ богопознанія, хотя и неумолчно свидѣтельствуютъ человѣку о Богѣ, Его безконечныхъ совершенствахъ, Его Промыслѣ, однако нѣкоторыя высочайшія истины религіи, какъ

---

[1]) Т. I, стр. 704.

[2]) Смотря на эти оды, какъ на переложенія, мы по настоящему должны были бы оставить ихъ безъ вниманія; но поставивъ вопросъ: почему Ломоносовъ избралъ для переложеній именно эти, а не другіе псалмы, и найдя ясный отвѣтъ на это въ собственной его жизни (потому избралъ онъ ихъ, что въ нихъ отражалась какъ бы его собственная жизнь со всѣми ея невзгодами и случайностями,—не жизнь Давида-царя, борца за благочестіе и правду, а жизнь его самого, борца за науку и также правду), мы не можемъ пройти этихъ переложеній молчаніемъ.

[3]) Т. I, ода 17-я—На восшествіе на престолъ Петра Өедоровича, стр. 168.

напр. истина человѣческаго спасенія смертію Сына Божія, ими не открываются, а составляютъ сферу другаго источника, другой книги богопознанія, — откровенія, св. Писанія. Потому-то „Создатель и далъ роду человѣческому двѣ книги. Въ одной показалъ свое величество, въ другой свою волю. Первая видимый сей міръ... Вторая книга священное писаніе“ [1]).

Какое же содержаніе этой второй книги?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ находимъ мы въ рѣчи греческаго философа Константина, обращенной къ русскому князю Владиміру по случаю испытанія послѣднимъ различныхъ исповѣданій. Вотъ что говоритъ этотъ философъ въ своей рѣчи:

«Вѣрою несомнѣнною, по откровеніямъ прозорливыхъ святыхъ мужей, многочисленными чудесами утвержденнымъ, признаемъ и исповѣдуемъ единаго Господа Бога Вседержителя, всесильнаго Творца, премудраго Художника и Промыслителя. Чудно созданіе рукъ Его! громко говоритъ оно о Его славѣ и величіи. Чистъ и прекрасенъ былъ сначала и человѣкъ, помѣщенный въ этомъ зданіи Божіемъ,—онъ былъ образомъ Сотворшаго. Недолго впрочемъ продолжалось невинное состояніе человѣка: онъ палъ. Но Богъ по своему милосердію не захотѣлъ допустить его до полной погибели. И вотъ одно за другимъ слѣдуютъ всемірный потопъ и завѣтъ съ Ноемъ, казнь Содома и Гоморры и благословеніе Авраама, чудное путешествіе израильтянъ и многія другія кары и благодѣянія, имѣвшія цѣлію исправленіе человѣка. Но ничто не дѣйствовало: паденіе было слишкомъ глубоко. Для исправленія грѣшника обыкновенныхъ средствъ было недостаточно; должно было совершиться явленію неслыханному, небывалому, превышающему предѣлы всякаго разумѣнія. Должно было, чтобы Самъ Сынъ Божій, «Отцу и Духу единосущный“, воплотился отъ Дѣвы, жилъ съ нами какъ человѣкъ, былъ связанъ, битъ, поруганъ, распятъ и умеръ, какъ самый закоренѣлый злодѣй, наконецъ воскресъ и вознесся на небеса какъ Богъ. Такъ, въ соединеніи самаго страшнаго безконечно глубокаго позора и стольже безконечнаго величія совершилось наше спасеніе. Спасеніе совершилось; оставалось только, чтобы люди чрезъ вѣру приняли участіе въ немъ. И вотъ—новое чудо! «Двѣнадцать человѣкъ, убогіе, незнатные, простые, изъ деревень, изъ рабочихъ хижинъ, ни гражданскихъ, ни военныхъ дѣлъ отнюдь незнающіе люди... водружаютъ кресты и предъ ними умирая торжествуютъ». Распространителей и представителей христіанской религіи мучатъ, терзаютъ, подвергаютъ всевозможнымъ пыткамъ; но въ концѣ концовъ «развратники постыжены, и общимъ

[1]) Т. II, Явленіе Венеры, стр. 272.

согласіемъ запечатлѣвается на соборахъ непорочная вѣра». Такъ исполняются слова Спасителя о распространеніи христіанской вѣры во всѣхъ предѣлахъ земли. Такъ для всѣхъ людей является возможность воспользоваться плодами любви божественной [1]).

Такимъ образомъ свѣденія о существѣ Божіемъ, о грѣхопаденіи человѣка, объ искупленіи его, какъ дѣлѣ любви Божественной,—вотъ что составляетъ содержаніе откровеннаго источника богопознанія. Кромѣ того, въ откровеніи же, органъ котораго св. Писаніе, предлагаются предписанія и правила нравственности, „представляется награжденіе праведнымъ, наказаніе законопреступнымъ и благополучіе житія съ волею Божіею согласнаго“ [2]), а также сообщаются свѣденія о доисторическомъ бытіи міра. Въ этомъ отношеніи природа и откровеніе, какъ два различныхъ источника богопознанія, взаимно дополняютъ другъ друга: то, чего нѣтъ въ природѣ, что не можетъ быть постигнуто разумомъ, дано въ откровеніи, и то, что составляетъ область разума, дано въ природѣ. Впрочемъ подобное отношеніе между природою и откровеніемъ не можетъ быть проведено вполнѣ: нѣкоторыя частности не подходятъ подъ это отношеніе. Такъ не все, что входитъ въ область природы, какъ естественнаго источника богопознанія, открывается ею человѣку (говоря о Богѣ—великомъ, могущественномъ, премудромъ, несказанно щедромъ, словомъ изображая Его свойства, природа не

---

[1]) Мы ссылаемся на эту рѣчь Константина какъ бы на произведеніе самого Ломоносова. Основаніе слѣдующее. Хотя эта рѣчь выдерживаетъ и сущность, и ходъ мыслей рѣчи философа (пространный текстъ которой приводится во всѣхъ извѣстныхъ нашихъ лѣтописяхъ, какъ-то: Нестора, Ипатьевской и Лаврентьевской), однако эти мысли въ изложеніи Ломоносова подверглись значительной переработкѣ: изложеніе чисто историческое уступаетъ мѣсто изложенію такъ сказать философски-поэтическому, болѣе гармонировавшему съ строемъ Ломоносова. Такъ исторія міротворенія получаетъ у Ломоносова такое выраженіе: «Имъ (Богомъ) сіяетъ солнце, луна и звѣзды, разливаются моря и рѣки, плодоноситъ земля, дышутъ вѣтры; ему дождь и ведро, облаки, роса, снѣги и мразы служатъ повелѣннымъ чиноположеніемъ, молнія и громъ возвѣщаютъ гнѣвъ его земнороднымъ. Всякое дыханіе на земли, въ воздухѣ и въ пучинѣ отъ величайшихъ китовъ даже до слабаго пресмыкающихся рода проповѣдуютъ Создателеву неисповѣдимую премудрость и силу». Такъ говоритъ обыкновенно самъ Ломоносовъ.

[2]) Т. II, стр. 273.

указываетъ на безконечную любовь — на это высочайшее свойство Божества). Точно также и то, что составляетъ область священнаго Писанія, нерѣдко открывается въ природѣ (повѣдая славу Творца, міръ тѣмъ самымъ обязываетъ человѣка къ богопочтенію, а слѣдовательно и къ нравственной, добродѣтельной жизни; то, чего не досказано въ откровенной исторіи о доисторическомъ бытіи міра, восполняется открытіями естествовѣденія). Не смотря впрочемъ на это смѣшеніе частностей, въ общемъ и природа, и откровеніе, какъ источники богопознанія, остаются существенно различными: нельзя Божескую волю вымѣрять циркулемъ; Астрономіи или Химіи нельзя научиться по Псалтырѣ [1]).

Какъ двѣ различныя и не для всѣхъ людей вполнѣ доступныя области, природа и откровеніе требуютъ и особыхъ лицъ, которыя бы спеціально занимались ими, изучали ихъ и свои знанія сообщали остальному человѣчеству. Эти лица, отличныя другъ отъ друга, по различію предметовъ ихъ занятій, суть естествоиспытатели и богословы. „Въ Пророческихъ и Апостольскихъ богодухновенныхъ книгахъ истолкователи и изъяснители суть великіе церковные учители. А въ оной книгѣ сложенія видимаго міра сего, Физики, Математики, Астрономы и прочіе изъяснители божественныхъ въ натуру вліянныхъ дѣйствій суть таковы, каковы въ оной книгѣ Пророки, Апостолы и церковные учители“ [2]).

Различаясь по содержанію, естественный и сверхъестественный источники богопознанія различаются и по дѣйствующимъ въ нихъ факторамъ. Факторы эти разумъ и вѣра. Разумъ воспринимаетъ и считаетъ за истинное то, что доказывается и подтверждается фактами; вѣра же основывается на простомъ довѣріи къ свидѣтельству, — доказательства настолько внѣ ея области, что коль скоро извѣстное положеніе будетъ имѣть за себя факты опыта, доказательства, оно уже становится достояніемъ разума. Такимъ образомъ разумъ и вѣра не только различны между собою, но и противоположны. А подобная противоположность, особенно въ области религіи подаетъ поводъ къ серьезнымъ заблужденіямъ въ тѣхъ слу-

---

[1]) Т. II, стр. 273.
[2]) Тамъ же.

чаяхъ, гдѣ представляются повидимому два различныя рѣшенія одного и того же вопроса. На этой почвѣ возникаетъ задача опредѣлить права той и другой душевной силы, указать границы разуму и вѣрѣ; иначе сказать, возникаетъ вопросъ объ отношеніи между знаніемъ и вѣрою, наукою и религіей.

Какъ бы предрѣшая этотъ вопросъ, Ломоносовъ говоритъ, что „правда (наука) и вѣра (религія) суть двѣ сестры родныя, дщери одного Всевышняго родителя, никогда между собою въ распрю придти не могутъ, развѣ кто изъ нѣкотораго тщеславія и показанія своего мудрованія на нихъ вражду всклеплетъ“. „Христіанская вѣра Божіему творенію не можетъ быть противна, ниже ей Божіе твореніе; развѣ тѣмъ чинится противность, кои въ творенія Божіи не вникаютъ“ [1]). Говоря прямѣе, хотя бы человѣческому разуму иногда и казались противными положенія Писанія и наоборотъ—Писанію противными положенія разума, эта противность только кажущаяся, легко разрѣшаемая при опредѣленіи границъ и свойствъ разума съ одной стороны и такъ сказать способовъ пониманія Писанія—съ другой.

Гдѣ же эти границы разума и вѣры?

Разумъ, сказано, требуетъ для своихъ положеній доказательствъ, и только то положеніе онъ принимаетъ за истинное, которое подтверждается достаточнымъ количествомъ вѣскихъ данныхъ. Это однако не значитъ, что коль скоро разумъ счелъ извѣстное положеніе свое истиннымъ, оно и на самомъ дѣлѣ должно быть истиннымъ. Нѣтъ, наука постоянно двигается впередъ и въ этомъ движеніи открываетъ все новыя данныя, идущія иногда въ совершенный разрѣзъ съ доводами, на которыхъ разумъ раньше утверждалъ истинность того или другаго положенія. Здѣсь такимъ образомъ возможна для разума ошибка. Но если разумъ иногда заблуждается, то не значитъ ли это, что человѣкъ не долженъ полагаться на его выводы, долженъ отказаться отъ разумной истины? Ни мало. Этому совершенно противорѣчитъ истинность Божества, Которое дало человѣку этотъ разумъ конечно не для того, чтобы

[1]) Тамъ же.

заблуждаться [1]), а для того между прочимъ, чтобы человѣкъ, „представляя себѣ (при помощи этого разума) великое пространство, хитрое строеніе и красоту всея твари..., тѣмъ яснѣе представлялъ Создателеву безконечную премудрость и силу“ [2]),—„дабы онъ, разсуждая безмѣрное сотворенныхъ вещей пространство, неисчислимое множество, безконечную различность и высочайшимъ Промысломъ положенную межъ ними цѣпь союза, Его премудрости, силѣ и милосердію со благоговѣніемъ удивлялся“ [3]),—для того, чтобы онъ, при содѣйствіи этого разума, оберегалъ себя и другихъ отъ дѣйствія разрушительныхъ стихій [4]), для того вообще, чтобы человѣкъ не стоялъ слѣпымъ, безучастнымъ предъ явленіями міра, нерѣдко непонятными, загадочными, а старался бы уразумѣть ихъ внутренній смыслъ и изъ этого уразумѣнія извлекалъ пользу и для своей внѣшней матеріальной обстановки, и для духа, стремящагося къ своему источнику — Богу [5]). Что же касается до ошибокъ и заблужденій, то они происходятъ частію отъ ограниченности человѣческаго разума, частію же, и это главное, отъ поспѣшности заключеній, отъ недостатка терпѣнія въ изысканіи ясныхъ и неопровержимыхъ доказательствъ. Этимъ съ одной стороны полагается предѣлъ дѣятельности разума—опытъ,—то, что подлежитъ наблюденію и изслѣдованію [6]), съ другой — опредѣляются полныя права разума на то, что лежитъ въ этомъ предѣлѣ, въ этой области постижимаго: „Богъ все за труды намъ платитъ; все трудами отъ Него пріобрѣсти возможно; чему ясный примѣръ видимъ въ предсказаніи теченія свѣтилъ небесныхъ, которое чрезъ толь многіе вѣки было сокровенно“ [7]). Такимъ образомъ разумъ можетъ постигать истину. Но какъ узнать ее? По мысли Ломоносова, о ней свидѣтельствуетъ особенно сильная доказательность, переходящая въ непосредственную очевидность, по которой 2×2

---

[1]) Здѣсь мы видимъ идеи Декарта, еще имѣвшія свой полный смыслъ во время Ломоносова.

[2]) Т. II, О пользѣ химіи, стр. 3.

[3]) Т. II, О явленіяхъ воздушныхъ, стр. 107.

[4]) Тамъ же, стр. 36.

[5]) Т. II, Второе прибавленіе къ металлургіи, стр. 510 и 571

[6]) Тамъ же, стр. 570—571.

[7]) О явленіяхъ воздушныхъ, стр. 36.

никогда не будетъ 5, а всегда 4. Эта именно доказательность, производящая въ насъ крѣпкое убѣжденіе, приложима и къ вопросу о движеніи земли, столь сильно волновавшему цѣлыя столѣтія, и ко многимъ другимъ новѣйшимъ открытіямъ естествознанія. Такимъ образомъ въ концѣ концовъ, по мысли Ломоносова, и разумъ, хотя по натурѣ противуположный вѣрѣ, и наука, въ области которой онъ вращается, не только не представляютъ явленій противорѣчащихъ существу религіи; напротивъ, послѣдняя цѣль ихъ та же, что и религіи. А потому далеко неправы тѣ, „кои осмѣхаютъ науки, а особливо новыя откровенія въ натурѣ, разглашая будто бы они были противны закону. Коимъ самымъ мнимымъ защищеніемъ дѣйствительно его (законъ) поносятъ, представляя оной непріятелемъ натуры, не меньше отъ Бога происшедшей, и называя то соблазномъ, чего не понимаютъ". Эти люди ссорщики, потому что „стараются произвести вражду между Божіею дщерію натурою и между невѣстою Христовою церковью" [1]).

Опредѣливъ права и границы разума и науки, мы должны тоже самое сдѣлать и относительно вѣры и религіи. Если доводы разума при извѣстныхъ условіяхъ должны быть признаваемы истинными; то тѣмъ болѣе должно быть признаваемо истиннымъ слово Писанія, виновникъ котораго уже исключительно Богъ—абсолютная истина. Но уже раньше было сказано, что какъ не всякій человѣкъ астрономъ, точно такъ же и не всякій человѣкъ богословъ. А это значитъ, что какъ доводъ разума не для всякаго можетъ быть убѣдительнымъ и яснымъ, точно также и слово Писанія, хотя языкъ его въ большинствѣ случаевъ и простъ, не для всякаго можетъ быть понятно. Открывая высочайшія истины, слово Писанія и въ простыхъ словахъ заключаетъ иногда очень глубокій смыслъ, требующій большой осторожности при уясненіи и пониманіи его. Кромѣ того, слову же Писанія, какъ въ первый разъ раздавшемуся на востокѣ, свойственно нерѣдко выражаться метафорически,—давать словамъ не тотъ смыслъ, какой они имѣютъ въ текстѣ, и тѣмъ вводить въ заблужденіе неопытнаго читателя.

[1]) Прибавленіе къ металлургіи, стр. 571.

Отсюда—особый классъ авторитетовъ въ Писаніи; отсюда же различныя смыслы Писанія: буквальный—„грамматическій“ и метафорическій—„риторскій“. Право человѣка понимать слово Писанія въ томъ и другомъ смыслѣ основывается съ одной стороны на томъ, что прямой смыслъ иногда противорѣчитъ самымъ достовѣрнымъ положеніямъ разума и такимъ образомъ выходитъ повидимому раздоръ между „правдою“ (наукою) и вѣрою котораго на самомъ дѣлѣ не существуетъ; съ другой стороны это право основывается на примѣрѣ древнихъ христіанъ, древнихъ великихъ учителей церковныхъ. Они, эти пастыри и учители церкви, прекрасно знали св. Писаніе, а между тѣмъ не только не отвергали натуральной правды, какъ „противной закону“, напротивъ старались ее подружить съ вѣрою, а иногда отдавали ей даже предпочтеніе предъ текстомъ Писанія.

Такъ Дамаскинъ, „глубокомысленный богословъ“, по поводу различныхъ мнѣній о міроустройствѣ говорилъ: такъ ли устроенъ міръ или иначе, для меня безразлично; я знаю одно, что началомъ то міроздавія было слово Божіе, Божіе повелѣніе; т. е. онъ вовсе не считалъ противными слову Божію разсужденія о міротвореніи. Для разума странно, говоритъ Дамаскинъ въ другомъ мѣстѣ, положеніе о множествѣ небесъ; а между тѣмъ св. Писаніе говоритъ о многихъ небесахъ. Но эта странность, это противорѣчіе разума съ Писаніемъ легко устранится, если мы глубже вникнемъ въ смыслъ Писанія, оставляя въ сторонѣ внѣшнюю его форму—слова̀. Тогда мы увидимъ, что „обычно священному Писанію и воздухъ небомъ звати, заеже зрѣтися горѣ. Благословите бо, глаголетъ, вся птицы небесныя, воздушныя глаголя, воздухъ бо летательныхъ есть путь, а не небо. Се три небеса, яже божественный рече Апостолъ. Аще же и седмь поясы седмь небеса пріяти возхощеши; ничтоже слову истины враждаетъ“.

Также, если еще не яснѣе, разсуждаетъ и св. Василій Великій въ своемъ „Шестодневѣ“. „Аще когда, говоритъ онъ, во псалмѣхъ услышиши азъ утвердихъ столпы ея; содержательную тоя силу столпы речени быти возмни“. Въ священномъ Писаніи приписывается Божеству человѣческое слово. Выраженіе это образное,

применительное лишь къ понятіямъ человѣческимъ, а не прямое, такъ какъ „кая потреба слова могущимъ отъ самаго ума общити другъ другу совѣты". Тоже нужно сказать и объ очахъ Божескихъ: „неизглаголанною премудростію видитъ (Творецъ) бывающая". Въ священномъ Писаніи говорится о мѣдномъ небѣ. Конечно не небо вылитое изъ мѣди разумѣется здѣсь, такъ какъ такого неба и быть не можетъ; а — „сухость и оскудѣніе воздушныхъ водъ" изображается этими словами.

Такъ устраняется отцами церкви кажущееся разногласіе между доводами разума—выводами естествознанія—и священнымъ Писаніемъ. При этомъ нужно принять къ свѣденію то, что подобнымъ образомъ говорили отцы церкви еще въ тѣ вѣка, когда не было ни физическихъ инструментовъ, ни того множества открытій въ области естествознанія, которыми такъ богато позднѣйшее время. Будь все это въ ихъ время, не только не было бы споровъ о присутствіи атмосферы на другихъ планетахъ, о движеніи земли, о существованіи другихъ міровъ кромѣ нашего, а также и тѣхъ жестокихъ преслѣдованій, которымъ подвергались даже въ недавнее время борцы науки; напротивъ, они бы (эти отцы церкви) еще съ „большимъ духовнымъ пареніемъ, соединеннымъ съ превосходнымъ ихъ краснорѣчіемъ, проповѣдали величество, премудрость и всемогущество Божіе" [1]).

Въ приведенныхъ примѣрахъ разрѣшенія спорныхъ вопросовъ дѣло ограничивалось установленіемъ настоящаго смысла Писанія. Но есть вопросы другаго свойства, въ которыхъ подобное примиреніе не можетъ имѣть мѣста. Къ такимъ вопросамъ принадлежитъ между прочимъ вопросъ о древности міра, вызываемый противорѣчіемъ геологическихъ свѣденій слову Писанія.

Извѣстно число лѣтъ отъ начала міра по библейскому счоту, и объяснять этотъ счотъ какъ-нибудь метафорически или аллегорически едвали можно, потому что тогда можно будетъ и всякое другое мѣсто Писанія объяснять иносказательно; а это будетъ уже посягательствомъ на самый смыслъ Писанія. Между тѣмъ образова-

---

Т. II, прибавленіе къ статьѣ «Явленіе Венеры».

ніе громаднаго количества мха и чернозема, чернаго угля, песку, торфа и т. под. не „первозданныхъ“, а „отъ первозданныхъ происшедшихъ матерій“ (Богъ есть безпосредственная причина бытія только первозданныхъ матерій) требуетъ количества лѣтъ гораздо большаго, чѣмъ это выходитъ по библейскому лѣтосчисленію. Затѣмъ, разсматривая формацію земной поверхности, раскрывая одинъ за другимъ ея слои, мы встрѣчаемся съ фактами, которые говорятъ о громадныхъ переворотахъ, происходившихъ на разстояніи цѣлыхъ десятковъ, даже сотенъ тысячелѣтій. Такъ глубоко въ землѣ, въ странахъ сѣверныхъ, мы находимъ кости громадныхъ животныхъ странъ жаркихъ; въ горахъ каменныхъ климата холоднаго мы встрѣчаемъ „слѣды травъ индѣйскихъ, съ явственными начертаніями, увѣряющими въ подлинности ихъ породы“; видимъ мы „морскихъ черепокожныхъ на верхахъ горъ высокихъ, и въ земныхъ нѣдрахъ глубоко погребенныхъ, съ минераллами соединенныхъ и ими вмѣсто бывшихъ животныхъ наполненныхъ; видимъ мы въ нихъ же (въ нѣдрахъ земныхъ) лѣса и вещи, дѣла натуры и рукъ человѣческихъ, лежащіе отъ морей далече камни волнами морскими при берегахъ округленные, рыбъ и растущихъ вещей остатки въ камняхъ, гадины въ янтарѣ включенныя“ и т. под. Скажутъ: подобныя явленія легко можно объяснить міровымъ переворотомъ въ родѣ того, какъ въ первомъ вѣкѣ по Р. Хр. цѣлые города были погребены подъ массою вылетѣвшаго изъ Везувія пепла; а въ такомъ случаѣ и вопросъ о времени остается въ сторонѣ. Вѣрно. Но какъ объяснить то обстоятельство, что всѣ эти предметы, лежа на значительной глубинѣ, покрыты многими совершенно другъ отъ друга отдѣльными слоями земли и притомъ въ такомъ симметрическомъ порядкѣ, что не остается почти ни малѣйшаго сомнѣнія въ постепенности ихъ образованія, что предполагаетъ срокъ времени гораздо большій, чѣмъ указываемый въ библейскомъ лѣтосчисленіи? Отвѣта нѣтъ: доводъ разума слишкомъ силенъ. Такимъ образомъ выходитъ, что и разумъ правъ въ своемъ выводѣ. А при такой постановкѣ дѣла легко можетъ случиться, что одинъ, основываясь на геологическихъ свѣденіяхъ, будетъ стоять за древность міра; другой же, основываясь на лѣтосчисленіи библейскомъ, будетъ отвер-

гать эту древность, и оба будутъ правы. Возникаетъ недоумѣніе. Гдѣ его разгадка? По мнѣнію Ломоносова, рѣшеніе вопросовъ подобныхъ этому возможно двоякое: и въ пользу доводовъ разума и въ пользу св. Писанія, причемъ то и другое рѣшеніе будутъ согласны и съ воззрѣніями древнихъ отцовъ и учителей церкви. Возможно рѣшеніе даннаго вопроса въ пользу разума, такъ какъ а) церковное лѣтосчисленіе не догматъ вѣры и не соборное опредѣленіе; б) не смотря на разность счисленія между восточною и западною церквами, между ними нѣтъ распри по этому вопросу; в) данныя, на которыхъ основано это лѣтосчисленіе, — числа еврейскаго текста неясны и сомнительны, такъ что ихъ „не могли и понынѣ довольно разобрать самые искусные учители онаго языка", вслѣдствіе чего и наше лѣтосчисленіе идетъ лишь отъ Р. Хр., и г) наконецъ самые церковные писатели въ счисленіи лѣтъ разногласятъ между собою. Впрочемъ, если кому доказательства разума покажутся недостаточными, не дающими права признать глубокую древность міра, тотъ можетъ успокоиться и на христіанскомъ лѣтосчисленіи; пусть только „отнесетъ вышеписанныя натуры дѣянія въ оное время, когда земля была невидима и неустроена, то есть, прежде шестидневнаго произведенія тварей: тамъ не будетъ никакого спору и сомнѣнія о времени неописанномъ и неопредѣленномъ чрезъ теченіе свѣтилъ небесныхъ". Что же касается меня, заключаетъ Ломоносовъ, то хотя по моему всѣхъ старшему Лѣтописцу древность свѣта больше выходитъ, чѣмъ по всѣмъ другимъ выкладкамъ; однако „мнѣ кажется довольно быть и шестодневнія, когда вспомню, что тысяча лѣтъ, яко день единъ предъ Богомъ" [1]). Здѣсь такимъ образомъ опять выступаетъ на первый планъ любимая мысль Ломоносова о томъ, что „и натура есть нѣкоторое евангеліе благовѣствующее неумолчно Творческую силу, премудрость и величество", и что „не токмо небеса, но и нѣдра земныя повѣдаютъ славу Божію".

Новый поводъ для недоумѣній и споровъ въ области религіи представляютъ тѣ вопросы естествознанія, которые должны были бы имѣть разрѣшеніе въ Библіи, но этого разрѣшенія не имѣютъ.

[1]) Т. II, Второе прибавленіе къ металлургіи, стр. 566—570 и мн. др.

Таковъ между прочимъ вопросъ о существованіи другихъ міровъ кромѣ нашего, возбуждавшійся еще въ древнее время. Примѣры разрѣшенія подобныхъ вопросовъ, въ частности примѣръ разрѣшенія даннаго, — даютъ намъ опять таки богопросвѣщенные мужи древности — толкователи Писанія. Такъ Василій Великій еще въ то время, когда только могли догадываться и говорить бездоказательно о существованіи многихъ міровъ, вотъ что говорилъ по этому поводу: „Яко бо скудѣльникъ отъ того же художества тмиикыя создавъ сосуды, ниже художество, ниже силу изнури, тако и всего сего Содѣтель не единому міру соизмѣренную имѣя творительную силу, но на безконечно-губую превосходящую, мгновеніемъ хотѣнія единѣмъ во еже быти приведе величества видимыхъ“. И затѣмъ не много дальше тотъ же мужъ, освящая право человѣка изучать природу безъ боязни нанести ущербъ религіи, говоритъ: „Аще симъ научимся, себе самыя познаемъ, Бога познаемъ, Создавшему поклонимся, Владыцѣ поработаемъ, Отца прославимъ, Питателя нашего возлюбимъ, Благодѣтеля почтимъ, Началовождю жизни нашея насущія и будущія поклоняющеся непрестанемъ“ [1]).

Такъ въ мысли Ломоносова разрѣшается вѣковой вопросъ объ отношеніи между разумомъ и вѣрою, наукою и религіей. Никакому несогласію между ними не будетъ мѣста, когда съ одной стороны и разумъ и вѣра будутъ вращаться каждый въ своей области, а съ другой—когда и вѣра будетъ не слѣпая, а вѣра разумная, разсматривающая—можетъ ли то или другое положеніе быть продуктомъ божественнаго ума и отвѣчаетъ ли оно извѣстнымъ требованіямъ этого ума;—когда и разумъ не будетъ разумомъ самообольщеннымъ, ничего выше себя не признающимъ, а разумомъ безпристрастнымъ и смиреннымъ, съ благоговѣніемъ входящимъ во святилище природы, въ чертогъ науки. Тогда и только тогда „христіанская вѣра не будетъ противна Божіему творенію, ниже ей Божіе твореніе“, тогда только между ними будетъ полное взаимное соотвѣтствіе.

---

[1]) Т. II, Явленіе Венеры стр. 271 и 274.

III.

Ломоносову не были безъизвѣстны протестантскія воззрѣнія на церковь и таинства и онъ не былъ чуждъ протестантскаго духа. Въ такомъ именно духѣ разсуждаетъ Ломоносовъ напримѣръ о таинствѣ брака, обнаруживъ, что онъ недостаточно уяснилъ себѣ внутреннюю сторону этого таинства.

«Хотя больше одной жены имѣть въ нашихъ законахъ не позволяется, говоритъ Ломоносовъ о бракахъ мірянъ; однако четвертая, послѣ третьей смерти, въ нашихъ узаконеніяхъ не заказана, кромѣ того, что нѣкто Арменопулъ, судья Солунскій, заказалъ приватно, положась, какъ уповаю, на слова Назіанзиновы: «первый бракъ законъ, второй прощеніе, третій пребеззаконіе». Но сіе никакими соборными узаконеніями не утверждено затѣмъ, что онъ сіе сказалъ какъ ораторъ, какъ проповѣдникъ, а не какъ законодавецъ, и не взирая на слова великаго сего святителя, церковь святая третій бракъ благословляетъ, а четвертаго запрещеніе пришло къ намъ изъ Солуня, а не отъ вселенскихъ соборовъ или монаршескихъ и общенародныхъ узаконеній. Сіе обыкновеніе много воспрещаетъ народному приращенію. Много видалъ я вдовцовъ отъ третьей жены около 30 лѣтъ своего возраста, и отецъ мой овдовѣлъ въ третій разъ хотя 50 лѣтъ, однако еще въ полной своей бодрости, и могъ бы еще жениться на четвертой. Мнѣ кажется, было бы законамъ не противно, еслибы для размноженія народа и для избѣжанія непозволенныхъ плотскихъ смѣшеній, четвертый, а по нуждѣ и пятый бракъ былъ позволенъ, по примѣру другихъ христіанскихъ народовъ» [1]).

Такимъ образомъ Ломоносовъ знаетъ существующее въ нашей православной церкви запрещеніе четвертаго, а тѣмъ болѣе пятаго брака; читалъ онъ и слова Назіанзиновы, въ которыхъ уже третій бракъ называется пребеззаконіемъ; не можетъ быть, чтобы употребивъ цѣлые годы на изученіе Свящ. Писанія и отцовъ церкви, онъ пропустилъ безъ вниманія и ихъ взгляды на многобрачіе; не можетъ быть, чтобы онъ опустилъ и тотъ общій взглядъ нашей церкви, по которому даже третій бракъ считается попущеніемъ человѣческой слабости и такимъ образомъ дѣломъ не со-

---

[1]) «Разсужденіе о размноженіи и сохраненіи россійскаго народа», приводимое здѣсь по тексту, находящемуся въ журналѣ «Бесѣды въ Обществѣ Любителей Россійской Словесности» 1871 г., вып. III.

всѣмъ законнымъ. Все это онъ знаетъ и знаетъ хорошо. Но дѣло въ томъ, что, не находя прямаго соборами и гражданскою властью установленнаго запрещенія четвертаго брака, въ упомянутомъ запрещеніи онъ видитъ посягательство на права человѣческой природы, видитъ въ немъ поводъ для человѣка ко грѣху, а слѣдовательно и поводъ считать это запрещеніе неестественнымъ, не соотвѣтствующимъ закону міровой цѣлесообразности, и на основаніи этого предъявляетъ религіи требованіе въ дѣлѣ брачномъ сообразоваться съ организаціей человѣка. Самый же духъ и смыслъ религіознаго запрещенія, имѣющій въ основаніи взглядъ на бракъ какъ на чисто нравственный союзъ двухъ лицъ, а не какъ на дѣло чисто физической необходимости, и въ силу сего взгляда слагающій отвѣтственность за жизнь многобрачнаго на него самого, Ломоносовъ упускаетъ изъ виду.

Еще яснѣе этотъ взглядъ на бракъ, какъ на дѣло прежде всего физической необходимости, открывается въ 4-мъ пунктѣ разсужденія Ломоносова. Здѣсь уже не мірянамъ только, а и духовенству—священникамъ и діаконамъ (можетъ быть и епископамъ, такъ какъ это не противорѣчитъ мысли Ломоносова) считаетъ онъ возможнымъ дозволить многобрачіе, на томъ между прочимъ основаніи, что гораздо приличнѣе священнодѣйствовать человѣку, женившемуся вторымъ бракомъ законно, честно и благословенно, чѣмъ „въ черничествѣ блуднику, прелюбодѣю, или еще и мужеложцу“. Какъ будто бы въ самомъ дѣлѣ въ человѣческихъ грѣхахъ виновенъ законъ ихъ запрещающій, а не человѣкъ совершающій! Опять такимъ образомъ духовно-нравственная цѣль запрещенія, на этотъ разъ уже ясно выраженнаго въ св. Писаніи (1 Тимоѳ. III, 2, 12.), опускается и ставится на видъ то, что это запрещеніе „натурѣ человѣческой противно“.

Не на нравственныя цѣли брака обращаетъ Ломоносовъ вниманіе и въ разсужденіи о бракахъ неравныхъ по возрасту.

«Въ обычай вошло, говоритъ онъ въ 1-мъ пунктѣ разсужденія, во многихъ россійскихъ предѣлахъ, а особливо по деревнямъ, что малыхъ ребятъ, къ супружеству неспособныхъ, женятъ на дѣвкахъ взрослыхъ, и часто жена по лѣтамъ могла бы быть матерію своего мужа. Сему съ натурою спорному поведенію слѣдуютъ худыя обстоятельства и слезныя приключенія и роду

человѣческаго приращенію вредныя душегубства... Мальчикъ, побуждаемъ будучи отъ задорной взрослой жены, усиливаніемъ себя прежде времени портитъ и впредь въ свою пору къ дѣторожденію не будетъ способенъ; а когда достигнетъ въ мужескій возрастъ, то жена скоро выйдетъ изъ тѣхъ лѣтъ, въ кои къ дѣтородію была способнѣе. Хотя жъ она и въ малолѣтство мужнее можетъ обрюхатѣть непозволеннымъ образомъ, однако, боясь безславія и отъ мужнихъ родителей попреку и побоевъ, легко можетъ поступить на дѣтоубійство еще въ своей утробѣ. Довольно есть и такихъ примѣровъ, что гнушаясь малымъ и глупымъ мужишкомъ, спознавается жена съ другимъ, и чтобы за него выйти, мужа своего отравляетъ или инако убиваетъ, а послѣ, изобличена, предается казни. Итакъ сими непорядками еще нерожденные умираютъ и погибаютъ повинные и неповинные. Второе неравенство въ супружествѣ бываетъ, когда мущина въ престарѣлыхъ лѣтахъ женится на очень молодой дѣвушкѣ, которое хотя и нестоль опасно, однако приращенію народа вредно; и хотя непозволенною любовію недостатокъ нерѣдко дополняется, однако сіе дѣло грѣховное недружелюбія, подозрѣнія, безпокойства и большихъ злоключеній причиною бываетъ».

Итакъ и въ послѣднемъ, хотя и правдивомъ разсужденіи все дѣло сводится къ тому, что супружество, заключенное при ненормальныхъ условіяхъ, вредитъ „размноженію и сохраненію народа" и не достигаетъ плотской цѣли. Мужъ и жена для Ломоносова не два нравственныя существа, таинствомъ брака соединенныя во едино, а ни болѣе ни менѣе, какъ самецъ и самка, призванные, путемъ физіологическихъ отправленій, къ размноженію своей породы.—Такъ разсуждаетъ Ломоносовъ о бракѣ.

Что касается другихъ таинствъ христіанской церкви, то Ломоносовъ ничего не говоритъ о нихъ.

Отчасти протестантскимъ вліяніемъ, а всего больше современнымъ Ломоносову положеніемъ дѣлъ въ православномъ обществѣ объясняется и тотъ его взглядъ на посты и праздники, который онъ выразилъ въ своемъ разсужденіи о размноженіи и сохраненіи россійскаго народа.

«Готовясь къ воздержанію великаго поста, говоритъ Ломоносовъ въ 8-мъ пунктѣ разсужденія, во всей Россіи много людей такъ загавливаются, что и говѣть времени не остается. Мертвые по кабакамъ, по улицамъ и по дорогамъ и частые похороны доказываютъ то ясно. Разговѣнье тому жъ подобно. Да и дивиться не для чего: кромѣ невоздержанія въ заговѣнные дни питіемъ и пищею, стараются многіе на весь великій постъ удовольствоваться

плотскимъ смѣшеніемъ законно и беззаконно и такъ себя до чистаго понедѣльника изнуряютъ, что здоровья своего никоею мѣрою починить не могутъ. употребляя грубыя постныя пищи, которыя и здоровому желудку тягостны... Послѣ того приближается Свѣтлое Христово Воскресеніе, всеобщая христіанская радость; тогда хотя почти безпрестанно читаютъ и многократно повторяютъ страсти Господни, однако мысли наши уже на св. недѣлѣ. Иной представляетъ себѣ пріятныя и скоромныя пищи, иной думаетъ: поспѣетъ ли ему къ празднику платье, иной представляетъ, какъ будетъ веселиться съ родственниками и друзьями, иной ожидаетъ—прибудутъ ли запасы изъ деревни, иной готовитъ живописныя яйца и несомнѣнно чаетъ случая поцѣловаться съ красавицами или помилѣе свидаться. Наконецъ заутреню въ полночь начали и обѣдню до свѣту отпѣли. Христосъ Воскресе! только въ ушахъ и на языкѣ. а въ сердцѣ какое ему мѣсто, гдѣ житейскими желаніями и самыя малѣйшія скважины всѣ наполнены! какъ съ привязу спущенныя собаки, какъ накопленная вода съ отворенной плотины, какъ изъ облака прорвавшіеся вихри рвутъ, ломятъ, валятъ, опровергаютъ, терзаютъ: тамъ разбросаны разныхъ мясъ раздробленныя части, разбитая посуда, текутъ пролитые напитки; тамъ лежатъ безъ памяти отягченные объяденіемъ и пьянствомъ; тамъ валяются обнаженные и блудомъ утомленные недавніе строгіе постники. О! истинное христіанское пощеніе и праздество! не на такихъ-ли Богъ негодуетъ у пророка: праздниковъ вашихъ ненавидитъ душа моя и кадило ваше мерзость есть предо мною! между тѣмъ бѣдный желудокъ, привыкнувъ чрезъ долгое время къ пищамъ малопитательнымъ, вдругъ принужденъ принимать тучныя и сильныя брашна въ сжавшіеся и ослабѣвшіе проходы, и не имѣя требуемаго довольства жизненныхъ соковъ, несваренныя яденія по жиламъ посылаетъ: онѣ спираются, пресѣкается теченіе крови, и душа въ отворенныя тогда райскія двери изъ тѣсноты тѣла прямо, какъ думаютъ, улетаетъ».

Такъ приготовляется русскій народъ къ воздержанію и такъ встрѣчаетъ онъ великій христіанскій праздникъ. Понятно, что Ломоносовъ, какъ представитель русскаго ума и человѣкъ глубоко религіозный, долженъ былъ осудить это грустное явленіе русской жизни. И онъ осудилъ его, какъ на это указываетъ полное невыразимой горечи восклицаніе: „О! истинное христіанское пощеніе и празднество!“ и приводимыя имъ слова пророка: „Праздниковъ вашихъ ненавидитъ душа Моя и кадило ваше мерзость есть предо Мною“. Но осудивъ русскую практику, Ломоносовъ долженъ былъ дать разъясненіе христіанскаго понятія о постахъ и праздникахъ,—указать, какъ самъ онъ смотритъ на эти вопросы.

Излагая это собственное воззрѣніе, Ломоносовъ говоритъ, что христіанскій постъ не въ перемѣнѣ скоромной (питательной и здоровой) пищи на постную (менѣе питательную), которой также можно наѣсться до отвалу, до одурѣнія; а съ одной стороны въ умѣренномъ употребленіи хорошей (все равно какой, только питательной) пищи и съ другой—въ приведеніи души въ болѣе лучшій строй, при которомъ она является вполнѣ готовой и способной къ дѣламъ добродѣтели. Примите во вниманіе, говоритъ онъ отъ лица святителей установлявшихъ посты, „что Богу пріятнѣе, когда имѣемъ въ сердцѣ чистую совѣсть, нежели въ желудкѣ цынготную рыбу; что посты учреждены не для самоубивства вредными пищами, но для воздержанія отъ излишества; что обманщикъ, грабитель, неправосудный, мздоимецъ, воръ и другими образы ближняго повредитель, прощенія не сыщетъ, хотя бы онъ вмѣсто обыкновенной постной пищи въ семь недѣль ѣлъ щепы, кирпичъ, мочало, глину и уголье, и большую бы часть того времени простоялъ на головѣ вмѣсто земныхъ поклоновъ. Чистое покаяніе есть доброе житіе, Бога къ милосердію, къ щедротѣ и къ любленію нашему преклоняющее. Сохрани данныя Христомъ заповѣди, на коихъ весь законъ и пророки висятъ: Люби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ и ближняго какъ самъ себя". Итакъ соблюдающій заповѣди Христа и не дающій разгула своимъ страстямъ есть истинно постящійся. Впрочемъ, ставя на первый планъ постъ „духомъ, а не брюхомъ", Ломоносовъ не отвергаетъ совершенно и того понятія о постѣ, по которому онъ долженъ состоять между прочимъ въ употребленіи постной пищи. Только, принимая во вниманіе географическое положеніе Россіи на сѣверѣ, по его мнѣнію, для нѣкоторыхъ постовъ нужно установить другое время, болѣе способное и удобное по производительности Россіи.

Что касается праздниковъ, то, какъ видно уже изъ приведенной выдержки, праздникъ напр. Пасхи не въ разрѣшеніи на вся состоять долженъ, а въ истинно христіанской радости, при которой бы не только ухо твое слышало, но и сердце громко пѣло бы эту всерадостную пѣснь: „Христосъ Воскресе"! „Не въ ѣдѣ и питьѣ долженъ быть проводимъ христіанскій праздникъ, а при умѣрен-

номъ употребленіи пищи и радостно благодушномъ настроеніи въ дѣланіи добрыхъ дѣлъ.

IV.

Проявляясь во-внѣ, въ различныхъ обрядахъ и таинствахъ, религія съ одной стороны предполагаетъ совершителей, съ другой—лицъ, надъ которыми и для которыхъ совершаются извѣстныя священныя дѣйствія; иначе сказать,—предполагаетъ пастырей и пасомыхъ, іерархію и мірянъ, вмѣстѣ образующихъ единое тѣло Церкви, какъ видимаго учрежденія на землѣ.

Пастыри — это религіозные вожди народа. Чтобы отвѣчать этому званію, они естественно должны отличаться и большими знаніями въ своей области, и лучшею нравственностію. Если простой смертный, какъ членъ религіознаго союза, долженъ всячески стремиться къ возможно большему богопознанію, тѣмъ болѣе это требованіе имѣетъ значеніе по отношенію къ пастырю. Какъ учителинаставники народа, пастыри должны сами хорошо знать то, чему думаютъ учить. И прежде всего они хорошо должны знать св. Писаніе: это ихъ право, обязанность; здѣсь преимущественная область ихъ умственной дѣятельности. „Въ пророческихъ и апостольскихъ богодухновенныхъ книгахъ истолкователи и изъяснители суть великіе церковные учители“, а вслѣдъ за ними, по примѣру и подъ руководствомъ этихъ свѣтилъ христіанской Церкви, конечно ихъ преемники—пастыри Церкви. Но изученіемъ Писанія не должна ограничиваться научная подготовка пастыря. Будучи богословомъ, онъ долженъ быть знакомъ и съ свѣтской наукой. Между прочимъ онъ долженъ знать риторику и литературу, такъ какъ пастырь есть въ тоже время и проповѣдникъ слова Божія. А съ словомъ Божіимъ на авось обращаться нельзя; приведеніемъ однихъ текстовъ, часто неумѣстнымъ, и незнанія своего не закроешь, и слушателей не вразумишь, да и слово-то Божіе опозоришь,—изъ живаго и дѣйственнаго сдѣлаешь его мертвымъ, изъ добраго сѣмени—плевелы. Необходимо также, чтобы пастырь обстоятельно былъ знакомъ и съ науками естественными, такъ какъ при знаніи при-

роды достигается другая задача пастыря—возвышеніе религіознаго духа пасомыхъ чрезъ откровеніе тайнъ природы и величія божественнаго, проявляющагося въ натуральныхъ явленіяхъ. Вообще пастырю необходимо и естественно знать то, что такъ или иначе можетъ служить къ наставленію и назиданію его пасомыхъ. Достойнымъ и великимъ примѣромъ такого отношенія къ пастырскому служенію могутъ служить великіе христіанскіе святители—Василій, Златоустъ и др. Они читали и изучали и творенія языческой мудрости, и языческое краснорѣчіе, изучали и природу съ ея явленіями, не пренебрегали въ своихъ проповѣдяхъ и баснями [1]). Потому-то между прочимъ эти лица и — столпы Церкви, основаніе православія, великіе проповѣдники.

Но можетъ быть кто скажетъ: къ чему все это образованіе? къ чему всѣ эти Пиндары и Гомеры, Демосѳены и Цицероны? къ чему это кропотливое изученіе природы? Вѣдь пастырю въ большинствѣ приходится имѣть дѣло съ народомъ, почти полудикой массой, гдѣ образованіе едва ли принесетъ пользу? „Однако врешь, Пахомъ!" Потому-то пастырю и нужно быть всесторонне образованнымъ, что онъ идетъ къ народу необразованному, гдѣ долженъ встрѣтиться со множествомъ самыхъ скверныхъ и вредоносныхъ во всѣхъ отношеніяхъ обычаевъ, гдѣ масса самыхъ грубыхъ повѣрьевъ, гдѣ наконецъ религія, охранять чистоту которой пастырь призванъ, не нравственный союзъ Бога съ человѣкомъ, не духовное отношеніе къ Божеству, а лишь масса обрядовъ, которые необходимо исполнять. Конечно одно знаніе текстовъ здѣсь будетъ безсильно. Только путемъ болѣе глубокаго и практическаго образованія возможна борьба съ невѣжествомъ и суевѣріемъ массы. Не будь этого образованія, пастырь не только не въ состояніи будетъ что-нибудь сдѣлать для возвышенія народной жизни; но окунувшись въ эту жизнь или самъ сдѣлается ея членомъ, такимъ же суевѣрнымъ, какъ и всѣ прочіе, или же—что еще хуже,—отложивъ весь стыдъ, сдѣлается „Казнодѣемъ", всѣ свои силы обратитъ на служеніе Мамонѣ. При томъ же задача пастыря не въ томъ только состоитъ, чтобы Богу молиться, а главнымъ образомъ въ томъ, чтобы сло-

[1]) Т. I, къ Пахомію, стр. 279.

вомъ и примѣромъ обучать людей страху Божію и добрымъ нравамъ. Священно и церковно-служитель есть вмѣстѣ съ тѣмъ и первый народный учитель, обязанный учить дѣтей грамотѣ и „не давать бѣгать по улицѣ молодымъ ребятамъ, кои еще ни въ какую работу не годятся". А развѣ это дѣло возможно будетъ, когда „попы" малымъ чѣмъ будутъ отличаться отъ „батрака" или „коровницы" [1]). Дѣло обученія, хотя бы то и первоначальнаго, требуетъ знанія не текстовъ только.

Что касается до нравственныхъ качествъ, какими должно отличаться духовенство, то на нихъ указываетъ уже самое положеніе пастыря среди пасомыхъ. Коль скоро въ ихъ задачу входитъ забота о чистотѣ народной жизни, о томъ,

«Чтобы простой народъ пороковъ впредь чуждался
«И свято въ мірѣ жить по ихъ словамъ старался»,

то понятно, что кротость нрава, ревность въ исполненіи обязанностей, неуклонное слѣдованіе по пути закона, всегда трезвый, непотемненный страстями умъ, вообще жизнь святая, — эти качества должны отличать пастыря церкви въ высшей степени, такъ какъ мѣсто его предъ трономъ Вышняго, его моленіе идетъ не за себя, но за цѣлый міръ и, какъ такое, должно быть чистымъ и благоуханнымъ въ высшей степени [2]).

Кромѣ бѣлаго духовенства существуетъ еще духовенство монашествующее. Говоря о монашествѣ, Ломоносовъ въ принципѣ признаетъ его дѣломъ не только хорошимъ и достолюбезнымъ, но и одною изъ высокихъ христіанскихъ добродѣтелей. „Приходятъ изъ пустынь отшельники, нося вмѣсто украшенія всякихъ драгихъ камней страдальческія кости",—приходятъ, и вмѣстѣ съ „великими учительми утверждаютъ непорочную вѣру". Такъ говорилъ въ своей рѣчи къ Владиміру философъ Константинъ о древне-христіанскомъ подвижничествѣ. Но подобное можно сказать только именно о древне-христіанскомъ подвижничествѣ,—въ немъ дѣйствительно лежитъ идеалъ монашества, какъ особаго христіанскаго подвига.

---

[1]) Записка о духовенствѣ. Лѣтописи Литературы и Древности, 1859 г. 2-я кн., III отд., 197—198.

[2]) Т. I, Вѣнчанная надежда Россійской имперіи.

Монашество же позднѣйшаго времени, по собственному выраженію Ломоносова, является лишь гнусной профанаціей святыни, „чернымъ платьемъ прикрытое блудодѣяніе и содомство". Въ былое время монахъ ничего не зналъ, кромѣ своего подвига: въ молитвѣ онъ забывалъ тѣ жизненныя лишенія, ту нищету матеріальную, на которую онъ обрекъ себя. Въ настоящемъ—монахъ только по формѣ платья своего монахъ, а въ остальномъ свѣтскій человѣкъ, живущій въ свое удовольствіе, незнающій никого и ничего, кромѣ этого удовольствія, кромѣ своего тѣла и страстей, котораго не могутъ стѣснить въ этомъ ни уставъ монашескій, ни санъ священническій. Такимъ образомъ современное Ломоносову монашество противно Ломоносову, на него обращается все его негодованіе, онъ его отвергаетъ.

Указавъ на недостатки современнаго монашества, Ломоносовъ предлагаетъ и средства къ ихъ устраненію, а именно: а) не постригать въ монашество молодыхъ вдовцовъ изъ духовенства; а или позволить имъ вступленіе во второй бракъ, или же, снявъ съ нихъ чинъ священства, позволить имъ быть мірскими чинами, и б) не постригать мущинъ раньше 50, а женщинъ 45 лѣтъ, т. е. до тѣхъ поръ, когда улягутся страсти, успокоятся бурныя волненія молодости.

V.

Какъ бы взамѣнъ рѣшенія вопроса о релизіозной жизни мірянъ, сочиненія и факты біографіи Ломоносова даютъ возможность прослѣдить его взглядъ на жизнь вообще человѣка-христіанина и ея задачи.

Извѣстно, что Ломоносовъ испыталъ общую участь людей, вышедшихъ изъ низшаго сословія, и своими дарованіями и усиліями своей крѣпкой воли и здороваго генія оставившихъ по себѣ вѣчную память въ потомкахъ. Чуть не съ колыбели мы видимъ его испытывающимъ разныя невзгоды. Въ деревнѣ невѣжественная мачиха всѣ силы направляетъ къ тому, чтобы отбить у любознательнаго мальчика охоту къ чтенію и жажду умственнаго свѣта.

Въ Москвѣ товарищи называютъ его 20-ти-лѣтнимъ болваномъ. За границей онъ терпитъ отъ нѣмцевъ и отъ недостатка средствъ къ жизни. Женитьба и ребенокъ еще болѣе запутываютъ его дѣла. Ломоносовъ бѣжитъ, оставляя свое семейство на произволъ судьбы. По пятамъ за нимъ слѣдуютъ и несчастія. Принужденный въ теченіе долгаго времени кормиться, какъ нищій, онъ попадаетъ въ прусскія казармы и только чудомъ избавляется отъ опасности на вѣки остаться прусскимъ солдатомъ. Наконецъ Ломоносовъ опять въ родной землѣ. Здѣсь, сознавая свое призваніе насадителя русской науки, онъ вступаетъ въ борьбу съ извѣстнымъ зломъ русской земли—нѣмецкимъ вліяніемъ. Борьба страшная, на смерть. Иногда въ этой борьбѣ Ломоносовъ, какъ человѣкъ, падаетъ, ослабѣваетъ [1]); но просьба божественной помощи, выраженная въ псаломской пѣсни, сообщаетъ ему новую энергію, и онъ снова бросается въ битву. Побѣждая, онъ снова поетъ своему Богу побѣдный псаломъ Давида [2]). Такъ, съ перемѣннымъ успѣхомъ, тянется борьба чрезъ всю дальнѣйшую жизнь Ломоносова и оканчивается только со смертью послѣдняго.

Жизнь, какъ видимъ, необыкновенная. Понятное дѣло, что такая обстановка, особенно въ связи съ его воспитаніемъ и образованіемъ, должна была развить въ Ломоносовѣ особенный, оригинальный взглядъ на жизнь человѣка и ея задачи. Что же это за взглядъ?

---

[1]) Прекрасно этотъ моментъ борьбы, моментъ упадка душевныхъ силъ выраженъ въ юбилейномъ стихотвореніи Полонскаго. Вотъ какія слова исторгаетъ онъ изъ устъ Ломоносова, рисуя трудныя минуты жизни послѣдняго:

«Эхъ, Ломоносовъ, бѣдный Михаилъ Васильичъ!....
Ты родины своей ничѣмъ не могъ прославить,
И вотъ за то, что ты не любишь уступать,
За то, что ты привыкъ все только съ бою брать,
Отъ академіи хотятъ тебя отставить...
Пора тебѣ молчать, глупѣть и умирать!»

Или немного дальше:

«Стою, какъ пахарь, я надъ нивой, гдѣ я сѣялъ,
И вижу, жатвы нѣтъ, все вражій духъ развѣялъ,
И, какъ работникъ, я не нуженъ никому».

[2]) Всѣ вообще религіозныя оды Ломоносова, изображающія борьбу праведника со зломъ, написаны имъ именно въ этотъ періодъ борьбы съ нѣмцами, когда ему приходилось особенно тяжко.

„Ежели бы небо благоволило, чтобы человѣкъ препровождалъ жизнь свою безбѣдно; то бы онъ своего счастія не могъ чувствовать“ [1]). Такимъ образомъ настоящая жизнь не есть поле усѣянное благоуханными цвѣтами: на этомъ полѣ растетъ и колючій терновникъ. Терновникъ этотъ—несчастія и вообще различныя непріятности, которыя достается человѣку испытывать на жизненномъ пути. Несчастія эти двоякаго рода: дѣйствію однихъ подвергается тѣло, дѣйствію другихъ—душа. Первое есть зло физическое, второе—зло нравственное. Зло физическое происходитъ частію отъ несовершенства человѣческой организаціи, частію же отъ дѣйствія внѣшняго міра на человѣка. Въ этомъ отношеніи въ мірѣ царитъ какая то непонятная для человѣка сила рока, по которой лишь немногіе изъ рожденныхъ женами не подвергаются физическимъ страданіямъ и бѣдамъ. Въ самомъ дѣлѣ,

«Коль многи, вышедши изъ матерней темницы,
Отходятъ тотъ же часъ въ мракъ черныя гробницы!
Иной усмѣшкою отца повеселилъ,
И очи вдругъ предъ нимъ во вѣки затворилъ.
Готовому вступить во брачные чертоги
Пронзаетъ сердце смерть и подсѣкаетъ ноги.
Въ срединѣ лутчихъ лѣтъ иной устроивъ домъ,
Спокойно говоритъ, льстясь здравъ пребыть умомъ:
Отнынѣ поживу и наслаждусь трудами;
Но часъ послѣдній былъ, скончался со словами.
Коль многи обстоятъ болѣзни и бѣды,
Которымъ, человѣкъ, всегда подверженъ ты!
Кромѣ что немощи, печали внутрь терзаютъ,
Извнѣ коль многія напасти окружаютъ:
Потопы, бури, моръ, отравы, вредный гадъ,
Трясеніе земли, свирѣпы звѣри, гладъ,
Паденіе домовъ, и жрущіе пожары,
И градъ и молніи блестящіе удары.
Болота, ледъ, пески, моря, вода и лѣсъ
Войну съ тобой ведутъ, и высота небесъ» [2]).

Такимъ образомъ въ отношеніи къ природѣ жизнь человѣческая есть неустанная, жестокая борьба за существованіе, борьба

[1]) Т. III, Риторика, стр. 482.
[2]) Т. I, «Петръ Великій»—поэма, стр. 550—551.

жизни и смерти, бытія и уничтоженія,—борьба, въ которой перевѣсъ по большей части на сторонѣ разрушительныхъ силъ природы.

Зло нравственное происходитъ отъ самого человѣка. Какъ въ мірѣ физическомъ идетъ борьба жизни и смерти, такъ въ мірѣ нравственномъ, въ мірѣ разума и свободы, свѣтъ и тьма, добро зло, правда и неправда вѣчно между собою враждуютъ, причемъ и зло также нерѣдко беретъ перевѣсъ надъ добромъ.

Итакъ, бѣда въ мірѣ физическомъ, смѣсь добра и зла въ мірѣ нравственномъ,—вотъ тѣ элементы, изъ которыхъ слагается жизнь человѣческая. Что же человѣкъ въ этой жизни? не впадаетъ ли онъ въ отчаяніе о своей судьбѣ? Да, если только будетъ предоставленъ своимъ собственнымъ силамъ. Тогда бѣдствія матеріальныя, разладъ нравственный унесутъ изъ-подъ ногъ человѣка всякую опору въ жизни и дѣятельности, а это необходимо должно привести къ полному разочарованію въ своихъ силахъ и къ отчаянію. Въ такое отчаяніе поверженъ былъ нѣкогда и праведный Іовъ, когда увидѣлъ свое личное счастіе разбитымъ, добро бѣдствующимъ, зло торжествующимъ. Что спасло этого ветхозавѣтнаго праведника? Вѣра, религія. Одно слово Божества—и скорби и отчаянія какъ не бывало. Указывая на Бога, какъ на премудраго міроправителя, религія, эта область духа и вѣчной жизни, даетъ человѣку силы съ терпѣніемъ и надеждою проходить жизненный путь. Она говоритъ ему, что въ мірѣ нѣтъ ничего случайнаго, что все зависитъ отъ Бога, что даже подвергая человѣка бѣдствіямъ,

«Онъ все на пользу нашу строитъ» [1]).

Раскрывая суету, скоротечность и ничтожество земной жизни, религія говоритъ человѣку, что цѣль его не въ плотской жизни, а въ жизни духа, въ осуществленіи его постояннаго стремленія возвратиться къ своему вѣчному источнику—Богу. Вмѣстѣ съ тѣмъ религія же предлагаетъ человѣку и путь къ осуществленію этой цѣли, путь сообразный съ требованіями и существомъ духа. Этотъ путь есть путь свѣта, правды, путь добродѣтели. Жизнь добро-

[1]) Т. I, изъ Іова, стр. 28.

дѣтельная, согласная съ волею Божіею, одна только можетъ привести человѣка къ „жизни истинно блаженной“. Но какъ вести жизнь добродѣтельную, и что она такое?—Жизнь добродѣтельная есть жизнь, согласная съ волею Божіею; воля же Божія выражена въ законѣ, въ откровеніи. Итакъ жизнь добродѣтельная состоитъ прежде всего въ исполненіи предписаній закона. Въ этомъ отношеніи законъ и добродѣтель связаны самыми тѣсными узами:

«Добродѣтелью жизнь наша украшается, закономъ укрѣпляется добродѣтель; добродѣтель въ законѣ повелѣвается, законъ въ добродѣтели оканчивается, и оба едино имѣютъ начало, и оба на единъ конецъ для единаго токмо блаженства нашего устроены» [1]).

Исполненіе закона—первое условіе добродѣтельной жизни, однако условіе не единственное. Человѣкъ живетъ столько же жизнью общественной, сколько и личной. Какъ членъ великой семьи человѣчества, онъ не можетъ сторониться жизни этой семьи, иначе жизнь его будетъ односторонняя, эгоистичная, и добродѣтель уже будетъ не добродѣтель, а проявленіе эгоизма. А такъ какъ въ духовной жизни человѣчества происходитъ постояннная борьба свѣта и тьмы, истины и лжи, добра и зла; то человѣкъ, какъ дѣятельный членъ общественной жизни, естественно и самъ долженъ принять участіе въ этой борьбѣ, при чемъ долженъ стать на сторону одного какого-нибудь начала и конечно на сторону начала положительнаго, на сторону истины и добра, потому что путь добра есть единственно согласный съ требованіями и чаяніями духа.

Итакъ торжество свѣта надъ мракомъ, истины надъ ложью, добра надъ зломъ—другая непосредственная задача временной жизни человѣка-христіанина. Въ дѣятельномъ стремленіи къ этому торжеству его не должны смущать никакія бѣды жизни; даже самая смерть не должна останавливать его на этомъ поприщѣ борьбы.

«Дастъ, истинно дастъ себя на мученіе блаженная жизнь; и послѣдуя правосудію, воздержанію, а паче всѣхъ мужеству, великодушію и терпѣнію, не остановится, воззрѣвъ на лицо мучителево. И когда всѣ добродѣтели съ

---

[1]) Т. III, Риторика, стр. 663.

нею на мученіе пойдутъ, не устрашится, и передъ темничными дверьми не остановится» [1]).

Человѣкъ можетъ быть слабъ въ этой борьбѣ; но вѣдь не своими же исключительно силами онъ и держится въ ней: слово Божіе и великіе историческіе примѣры самоотверженнаго служенія идеѣ добра способны сообщить человѣку громадныя для борьбы силы. Достаточно одного взгляда, малѣйшаго углубленія въ вѣчно живыя слова Писанія, чтобы придать человѣку эти силы, поддержать въ немъ падающую вѣру въ торжество добра. Вотъ предъ тобою раскрыты чудныя пѣсни Давида: какая глубина бѣдствія слышится въ ихъ звукахъ! и въ то же время сколько покорности Промыслу! какая непреклонная вѣра въ торжество истины! Откроешь Евангеліе,—тамъ другая картина: безконечно великій Сынъ Божій, „Отцу и духу единосущный“, за торжество высшей правды, подвергается безконечному униженію: послѣ долгихъ мученій умираетъ самою позорною, рабскою смертію. Развернешь исторію христіанства: тамъ предъ тобою проходитъ цѣлый сонмъ мучениковъ за вѣру, съ пѣніемъ и славословіемъ божественнымъ идущихъ на вѣрную тяжкую смерть. Вотъ великіе образцы истиннаго исполненія закона, истинно-добродѣтельной жизни.

Но, можетъ быть, кто скажетъ: тамъ дѣло касалось главнымъ образомъ торжества угнетаемой вѣры, а теперь вѣра и безъ того торжествуетъ! Да! хотя относительно, вѣра торжествуетъ; но не торжествуетъ ея родная сестра—правда, не торжествуетъ просвѣщеніе, въ которомъ сіяетъ тотъ же божественный свѣтъ, что и въ откровеніи. Всюду царитъ еще невѣжество; а слѣдовательно борьба свѣта съ тьмой еще не кончилась и человѣкъ, какъ сынъ свѣта, долженъ стоять за свѣтъ крѣпко, твердо, не развлекаемый ничѣмъ постороннимъ. Это тѣмъ болѣе обязанность человѣка, что не въ счастіи этой жизни цѣль и назначеніе его, а въ приближеніи къ своему вѣчному первообразу, высшему добру — Богу, въ возможно полномъ познаніи этого первообраза. Осуществленіе же всего этого возможно лишь при полномъ торжествѣ вѣры и знанія и при полномъ усвоеніи человѣкомъ той и другаго.

[1]) Т. III, Риторика, стр. 652—653.

Такъ смотрѣлъ Ломоносовъ на жизнь человѣческую и на ея ближайшія и отдаленныя задачи. Доказательствами такого воззрѣнія въ Ломоносовѣ, кромѣ переложеній, нѣкоторыхъ мѣстъ изъ риторики и рѣчи философа Константина, кромѣ также общаго впечатлѣнія навѣваемаго чтеніемъ сочиненій Ломоносова, можетъ служить еще и собственная его жизнь, представляющая болѣе или менѣе полное осуществленіе этихъ жизненныхъ принциповъ. Видя свой вѣчный идеалъ въ первыхъ временахъ христіанства, въ Самомъ Божественномъ Основателѣ христіанской вѣры и въ первыхъ мученикахъ за вѣру; сознавая ясно свою цѣль какъ борца просвѣщенія и чувствуя въ себѣ силы для осуществленія этой цѣли, Ломоносовъ борется съ врагами просвѣщенія и разумной вѣры безъ устали, безъ отдыха, до послѣдняго издыханія.

Въ заключеніе и какъ бы въ обобщеніе нашего обзора религіознаго міросозерцанія Ломоносова скажемъ нѣсколько словъ о томъ, какъ смотрѣлъ онъ на значеніе религіи въ жизни человѣчества.

Религія, по мысли Ломоносова, есть явленіе всеобщее въ человѣчествѣ. Она представляетъ необходимое проявленіе духовной жизни и есть достояніе ума и сердца человѣка. Религія есть достояніе ума, поколику природа съ міромъ явленій, подлежащихъ разсмотрѣнію разума, необходимо приводитъ къ Богу. Она достояніе сердца, такъ какъ въ душѣ человѣческой есть сила—благоговѣйная вѣра, по которой религіозныя истины, даже недоступныя разуму, принимаются человѣкомъ какъ истины непреложныя. Будучи явленіемъ необходимымъ по свойству человѣческой природы, религія необходима и исторически, какъ условіе нормальности жизни человѣческихъ обществъ. Въ этомъ отношеніи она представляетъ звѣно общественной жизни, которое, если разбить, то рухнетъ вся цѣпь, все зданіе общества. Она „узда свирѣпости“ народной, сила соединяющая во едино сердца людскія и крѣпче всякаго щита сохраняющая вѣрность подданныхъ помазаннику [1]). Единство вѣры

---

[1]) Т. I, ода 18-я, стр. 174.

имѣетъ такое же, если не большее значеніе въ государственномъ организмѣ, какъ единство крови, единство языка, единство наконецъ государственной власти, такъ какъ „коль великія нестроенія, брани и человѣкоубійства въ народахъ единой крови и единаго языка отъ раздѣленія вѣры происходятъ; толь напротивъ того крѣпко взаимнымъ союзомъ сопрягаетъ ихъ единство вѣры". Потому то между прочимъ и „благополучна Россія, что единымъ языкомъ едину вѣру исповѣдуетъ, и единою верховною главою управляема, великій въ ней примѣръ къ утвержденію въ Православіи видитъ" (Слово похв. Елисав. Петр. т. I., стр. 559). *Едино тѣло, единъ духъ... единъ Господь, едино крещеніе: единъ Богъ и Отецъ всѣхъ, иже надъ всѣми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ насъ* (Ефес. IV, 4—6). Какая прекрасная, полная глубокаго смысла параллель въ послѣднихъ словахъ Ломоносова съ этими словами Апостола Павла!

А. Тубасовъ.

Купля-продажа въ Англиканской церкви [1]).

Въ старое время покупка государственныхъ и общественныхъ должностей въ Англіи была обычнымъ явленіемъ и предъ нею не останавливались даже люди, которые слыли за честнѣйшихъ патріотовъ страны. Члены парламента, приглашенные на обѣдъ къ кому нибудь изъ искателей должностей, садясь за столъ бережно развертывали салфетки въ надеждѣ найти въ нихъ банковые билеты. Времена перемѣнились, а вмѣстѣ съ ними перемѣнились и нравы, и теперь такая грубая форма подкупа, т. е. плата извѣстной суммы денегъ за полученіе какой нибудь общественной должности, сдѣлалась невозможной. Это можно сказать не только о государственныхъ и общественныхъ должностныхъ лицахъ, но и обо всемъ многочисленномъ классѣ не получающихъ жалованья патроновъ и опекуновъ всякаго рода, отъ которыхъ такъ многое зависитъ въ англійской жизни и которымъ ввѣрена забота о стольких интересахъ и объ огромныхъ имѣніяхъ, частныхъ и общественныхъ.

Но по какой-то странной и необъяснимой аномаліи въ одномъ классѣ патроновъ (попечителей) это злоупотребленіе не только съ теченіемъ времени не уменьшалось, но постепенно усиливалось, и общественная совѣсть не только не возмущалась имъ, а относилась

---

[1]) Въ одной изъ «путевыхъ замѣтокъ русскаго псаломщика», именно въ письмѣ изъ Лондона (Церк. Вѣстн. 1879 г. № 49), сдѣлано упоминаніе о существующей въ Англиканской церкви системѣ патронатства, которая «какъ застарѣлая болѣзнь истощаетъ ея организмъ и повергаетъ это священное учрежденіе въ омутъ торгашества и спекуляціи». Предлагаемая статья, составляющая извлеченіе изъ статьи англійскаго журнала «XIX-е столѣтіе» за январь текущаго года, можетъ служить къ болѣе полному ознакомленію какъ съ исторіей и характеромъ этой системы, такъ и съ отношеніемъ къ ней англійскаго общественнаго мнѣнія.

къ нему все болѣе и болѣе равнодушно. Это въ классѣ церковныхъ патроновъ. Законъ, общественное мнѣніе и уступчивость духовенства позволили этимъ патронамъ мало по малу обратить свое попеченіе о церкви въ средство добыванія денегъ лично для себя. Попечитель благотворительнаго заведенія или опекунъ малолѣтнихъ обезчестилъ бы себя на всю жизнь, если бы позволилъ себѣ взять какую нибудь взятку. Патроны же церковныхъ приходовъ и должностей ежедневно объявляютъ въ газетахъ о продажѣ церковныхъ должностей и чувство совѣстливости проявляется здѣсь только въ томъ, что они скрываютъ свои имена. Частью законнымъ, а частью незаконнымъ путемъ патронатство выродилось въ систему, которая просто даетъ возможность патронамъ обирать англиканское духовенство.

Чтобы прослѣдить такое вырожденіе системы, нѣтъ нужды, какъ это часто дѣлаютъ, прибѣгать къ опредѣленію слова „симонія" и закапываться въ далекія времена. Система англійскаго патронатства въ ея теперешней безобразной формѣ не имѣетъ за собой большой давности. Она даже моложе временъ королевы Елизаветы, т. е. конца XVI вѣка. Симоніи въ какомъ бы то ни было смыслѣ ни на моментъ не потерпѣла бы тогдашняя протестантская Англія, не смотря на всѣ ея недостатки. Исторія Тецеля съ его индульгенціями была тогда еще слишкомъ свѣжа въ памяти, мысль о продажѣ спасенія или духовной должности за презрѣнный металлъ была слишкомъ отвратительна для самой идеи протестантизма. Торговля Тецеля казалась верхомъ безсовѣстности и была искрой, которая воспламенила всю Европу; протестующая Англія, разъ порвавши связь съ папствомъ, ни за что не потерпѣла бы, по крайней мѣрѣ на первое время, ничего напоминающаго тецелевскій торгъ.

И дѣйствительно въ 1547 году было постановлено слѣдующее: „Во избѣжаніе отвратительнаго грѣха симоніи, такъ какъ покупка и продажа церковныхъ должностей проклята предъ Богомъ, всѣ таковыя личности, которыя покупаютъ эти должности или достигаютъ ихъ обманомъ, должны быть лишаемы ихъ вмѣстѣ съ запрещеніемъ получить ихъ на будущее время, а личности, которыя продаютъ ихъ, или подъ какимъ бы то ни было предлогомъ извле-

кають изъ нихъ корыстную выгоду, теряютъ и право пратронатства и званіе патроновъ“ [1]). Это было буквально утверждено Елизаветой въ 1559 году. Въ исполненіе такого узаконенія всякій, принимавшій духовный санъ, долженъ былъ давать слѣдующую присягу: „Клянусь, что я не далъ взятки или обѣщанія взятки, прямо или косвенно, лично или какимъ нибудь другимъ образомъ, какому бы то ни было лицу за доставленіе мнѣ этой церковной должности или этого мѣста“...

Уже въ первой половинѣ слѣдующаго XVII столѣтія стали замѣчаться увертки отъ закона, такъ какъ въ послѣдній годъ царствованія королевы Анны было издано постановленіе, запрещающее покупать у патроновъ представленія къ духовнымъ должностямъ, прямо или косвенно, причемъ всякое такое дѣйствіе объявлялось симоніей. Что такая продажа по крайней мѣрѣ не часто практиковалась, можно видѣть изъ того факта, что до настоящаго столѣтія она считалась симоніей, если занимающій продаваемую должность находился на смертномъ одрѣ. Это мнѣніе наконецъ было отвергнуто судебнымъ приговоромъ по дѣлу епископа честерскаго, причемъ было рѣшено, что такого различія нельзя дѣлать. Такое рѣшеніе было не согласно съ воззрѣніями предсѣдателя суда и онъ, излагая пунктуально законъ, выразилъ свое неудовольствіе, говоря: „Было бы разумнѣе провести ограниченіе относительно этого рода собственности еще дальше и сказать, что освобождающееся мѣсто совсѣмъ не должно быть продаваемо. Съ продажей ближайшей презентаціи косвенно соединяется несомнѣнно симонія“.

Около двадцати лѣтъ тому назадъ изданъ былъ парламентскій актъ, по которому можно было продавать мелкіе приходы съ цѣлію увеличенія ими остальныхъ. Какъ ни желательна была непосредственно имѣвшаяся въ виду цѣль, но изданіе такого акта вопреки каноническому закону и общественной совѣсти придало законную санкцію необузданной торговлѣ правомъ презентаціи на церковныя должности и увеличило трудность регулированія ея.

Для полнаго развитія такой торговли оставалось еще одно

[1]) Phillimore's Ecclesiastical Law, p. 1107.

препятствіе, именно въ присягѣ, которая требовалась отъ представляемаго при вступленіи на должность. Но присяга эта, какъ оказалось, была соблюдаема только весьма немногими лицами съ особенно чуткою совѣстью; большинство обходило ее или даже прямо нарушало. Хотя представленный на духовную должность клятвенно отрицался симоніи, онъ могъ извинять себя извѣстною неустойчивостью этого понятія, такъ какъ симонія по свѣтскому англійскому закону значитъ одно, а по каноническому праву совсѣмъ иное и въ послѣднемъ имѣетъ гораздо болѣе широкое значеніе. И такимъ образомъ въ практикѣ онъ обыкновенно поручалъ свою совѣсть волѣ своего патрона и дѣйствовалъ по его указанію. Чтобы окончательно устранить это препятствіе, присяга нѣсколько лѣтъ тому назадъ была измѣнена такимъ образомъ: „клянусь, что я не сдѣлалъ какой нибудь платы, которая *по моему понятію и убѣжденію* есть симонія“. Ясно, что при такой формѣ куплѣ-продажѣ данъ былъ полный просторъ.

Такъ мало по малу произошло, что представленія на духовныя мѣста и постоянное право на нихъ (advowsons), продавать которыя во времена Елизаветы считалось „проклятіемъ предъ Богомъ“, теперь покупаются и продаются такъ же, какъ кули на базарѣ или акціи на биржѣ. Если теперь въ Англіи не видно Тецеля, выкрикивающаго о своемъ товарѣ по улицамъ, то тамъ каждый день можно читать въ газетахъ объявленія „церковныхъ агентовъ“. Индульгенціи Тецеля давали спасеніе въ будущемъ мірѣ и обѣщали тамъ лучшія мѣста за болѣе щедрые взносы. Товары англійскихъ „церковныхъ агентовъ“, дающіе средство жизни для цѣлыхъ тысячъ и десятковъ тысячъ душъ—болѣе осязательный родъ имущества. Англійскій законъ считаетъ обязательнымъ для каждаго епископа правило „ни на кого не возлагать рукъ поспѣшно, но мудро дѣлать избраніе достойныхъ лицъ для священства“; но вмѣстѣ съ тѣмъ съ вопіющимъ, непостижимымъ и скандальнымъ противорѣчіемъ какъ бы въ истолкованіе того, какъ избирать „достойныхъ лицъ“, открываетъ аукціонъ на духовныя мѣста, кто больше дастъ, и епископъ подъ страхомъ наказанія за неповиновеніе долженъ признать и утвердить такого избранника! Тѣ про-

стаки, которые думають, что это ничего не значитъ, такъ какъ-дескать если человѣкъ разъ рукоположенъ епископомъ, то онъ непремѣнно достоинъ всякаго мѣста, очень мало знаютъ объ общемъ уровнѣ умственнаго и нравственнаго развитія англійскихъ кандидатовъ на рукоположеніе. Нелѣпо предполагать, что англійскій епископъ дѣлаетъ или можетъ дѣлать дѣйствительный выборъ изъ толпы людей, о прежней жизни которыхъ онъ можетъ знать такъ же мало, какъ онъ мало знаетъ объ ихъ мотивахъ къ полученію посвященія. Дѣйствительная отвѣтственность за характеръ или достоинство духовныхъ лицъ практически лежитъ болѣе на патронахъ, чѣмъ на епископахъ, если только послѣдніе не патроны въ то же время.

Современный англійскій церковный агентъ не пишетъ стихотворныхъ куплетовъ въ похвалу своего товара подобно Тецелю, но когда онъ располагаетъ „хорошимъ мѣстечкомъ", то также разсыпается въ краснорѣчивыхъ рекламахъ; указываетъ на преклонныя лѣта настоящаго приходскаго священника, выражая надежду, что онъ быть можетъ скоро переселится въ лучшій міръ, расхваливаетъ красоту и климатическія выгоды мѣстности, пріятность и вліятельность общества, — что особенно на руку тѣмъ пастырямъ, которые имѣють въ виду высшія ступени общественной лѣстницы, — наконецъ иногда указываетъ и малочисленность населенія и слѣдовательно спокойное пользованіе всѣми выгодами пастырской должности.

Объявленія о продажѣ духовныхъ мѣстъ можно видѣть въ англійскихъ газетахъ почти каждый день. Но, желая такъ сказать организовать эту торговлю, одинъ предприниматель издалъ особый указатель всѣхъ этихъ мѣстъ, съ обозначеніемъ ихъ особенностей и цѣнъ за нихъ. По нему каждый можетъ выбирать любое, сообразуясь съ своими планами и денежными средствами. Чтобы дать образчикъ этихъ объявленій, выписываемъ слѣдующее:

«Девонширъ. Приходъ, расположенный въ южной части графства, въ четырехъ миляхъ отъ станціи желѣзной дороги. Экзетерскій діоцезъ. Населеніе прихода около 500 душъ. Чистый доходъ отъ десятины рентовыхъ сборовъ и земли восходитъ до 530 фунтовъ. Великолѣпный домъ съ тремя

гостинными залами, семью спальнями и двумя уборными, съ удобными службами. Отличное подвальное помѣщеніе для кухни и роскошный садъ. Превосходная и здоровая вода. Настоящій владѣлецъ (пасторъ) израсходовалъ около 2000 фунтовъ на это имѣніе въ теченіе послѣднихъ лѣтъ. Мѣстоположеніе въ высшей степени милое и здоровое. Немедленное законное введеніе во владѣніе, такъ какъ теперешній владѣлецъ (священникъ) имѣетъ въ виду перейти на другое, предложенное ему мѣсто. Цѣна только 5,300 фунтовъ стерлинговъ (около 50,000 р. по теперешнему курсу)».

Одна частность въ этихъ объявленіяхъ заслуживаетъ особеннаго вниманія. Въ большинствѣ объявленій для придачи цѣнности мѣсту указывается преклонный возрастъ настоящаго владѣльца, но въ приведенномъ и во многихъ другихъ упоминается „немедленное введеніе во владѣніе". Какъ ни растяжимъ англійскій законъ, но продажа приходскаго мѣста абсолютно незаконна, если приходъ уже свободенъ. Поэтому почти единственный случай, когда можетъ имѣть мѣсто „немедленное введеніе во владѣніе" по продажѣ, бываетъ тогда, когда настоящій владѣтель прихода имѣетъ въ виду другое предложенное ему мѣсто, котораго онъ однакоже формально еще не принялъ.

Изслѣдованія спеціальнаго комитета, назначеннаго для пересмотра англійскаго церковнаго патронатства, показываютъ, что англійскій законъ не даетъ никакихъ средствъ для прекращенія даже самыхъ безобразныхъ симоническихъ сдѣлокъ. Единственное средство противъ этого, находящееся въ распоряженіи епископа, есть его власть не позволять духовному лицу отказываться отъ занимаемаго имъ мѣста. Но, принимая предложенное ему новое мѣсто, духовное лицо тѣмъ самымъ оставляетъ свой приходъ, и такимъ образомъ право епископа теряетъ свою силу. Самый цѣнный товаръ въ этой торговлѣ составляетъ продажа постояннаго права представленія на духовныя мѣста (advowson), особенно продаваемое право простирается на такъ называемые „дарственные" приходы, особенность которыхъ состоитъ въ томъ, что они совершенно свободны отъ епископскаго контроля, такъ что духовное лицо вводится въ полное владѣніе такимъ приходомъ единственно волею патрона и можетъ во всякое время оставить его безъ сношенія съ епископомъ.

Право на занятіе вакансіи въ извѣстномъ приходѣ не такъ легко и выгодно продавать тогда, если настоящій владѣлецъ прихода молодъ и нѣтъ надежды на скорое освобожденіе вакансіи. Если вакансія освобождается неожиданно, такъ что право представленія на нее еще осталось непроданнымъ, то случай для такой продажи уже потерянъ, такъ какъ законъ запрещаетъ продавать приходъ, когда онъ дѣйствительно свободенъ. Поэтому въ денежномъ отношеніи для патрона прямая выгода состоитъ въ томъ, чтобы занять приходъ человѣкомъ самой ненадежной долговѣчности, престарѣлымъ или слабымъ. Чѣмъ ближе такой человѣкъ къ лучшему міру, тѣмъ выгоднѣе патронъ можетъ запродать его мѣсто слѣдующему кандидату. Законныхъ средствъ у епископа отклонить такое представленіе патрона нѣтъ, хотябы представляемый былъ совершенно неспособенъ отправлять свою должность. Вслѣдствіе этого приходы часто занимаются такими древностями, которыя едва могутъ справляться съ своими собственными членами. Такъ въ одномъ приходѣ „новый пасторъ“ приведенъ былъ въ церковь подъ руки двумя слугами; на каѳедрѣ постоянно освѣжалъ себя водой и виномъ. При богослуженіи не могъ дочитать до конца „членовъ вѣры“ и отведенъ былъ въ ближайшую гостинницу для отдыха, послѣ котораго онъ уже опять былъ приведенъ для прочтенія оставшихся членовъ. Прихожане же на всякій случай послали въ сосѣдній приходъ за пасторомъ, прося его пріѣхать, окончить богослуженіе, если бы ихъ новый пасторъ оказался не въ силахъ самъ докончить службы. Онъ былъ совершенно разбитъ параличемъ, не могъ вставать съ своего кресла и чрезъ нѣсколько недѣль опросталъ свое мѣсто, что патронъ конечно предвидѣлъ и позаботился о томъ, чтобы запродать это мѣсто вновь.

И такая торговля, считавшаяся во времена королевы Елизаветы „проклятіемъ предъ Богомъ“, становится въ Англіи все открытѣе и наглѣе. Противъ нея возстаетъ особенно высшее духовенство. Епископъ экзетерскій высказалъ слѣдующій приговоръ надъ этой системой:

„Самое худшее зло этой системы состоитъ въ томъ, что она оскорбляетъ религіозное чувство большинства народа. Зло это такъ

велико, что оно подкапываетъ основаніе существованія самой церкви, существующей для того, чтобы дѣлать людей болѣе христіанами и лучшими христіанами; система же эта положительно служитъ препятствіемъ къ тому. Затѣмъ она деморализуетъ духовенство, дѣлая его равнодушнымъ къ тому злу, которое вытекаетъ изъ симоническихъ сдѣлокъ".

Епископъ петерборскій, вмѣстѣ со многими другими епископами, внесъ въ 1875 году проектъ измѣненій въ законѣ о патронатствѣ. Законопроектъ былъ составленъ въ хорошемъ направленіи, но къ сожалѣнію затерялся въ хаосѣ парламентской процедуры. Сущность епископскаго проекта заключалась въ слѣдующемъ:

Онъ уничтожалъ аномалію, представляемую дарственными приходами, и поставлялъ ихъ въ одно положеніе съ другими приходами.

Онъ уполномочивалъ епископа отказывать въ утвержденіи такого патронскаго кандидата, который старше 75 лѣтъ, физически неспособенъ къ отправленію своихъ обязанностей и который не представитъ надлежащаго свидѣтельства отъ трехъ занимающихъ мѣста духовныхъ лицъ о своей прежней жизни и поведеніи.

Онъ дѣлалъ обязательнымъ однажды навсегда высчитать выгоды патроновъ отъ продажи ими правъ на церковныя мѣста съ тѣмъ, чтобы потомъ опредѣляемыя на эти мѣста лица и уплачивали патронамъ проценты съ высчитанной суммы.

Наконецъ давалъ патрону право отказываться на всѣ будущія времена отъ своихъ патронатскихъ преимуществъ.

Законопроектъ этотъ конечно поднялъ бурю въ средѣ тѣхъ, чьихъ выгодъ онъ касался. Патроны переполошились и составили въ іюнѣ 1875 года митингъ съ цѣлію организовать защиту противъ „грабительскаго проекта", какъ они величали его въ изданномъ ими циркулярѣ. Собраніе было многочисленное—изъ патроновъ и церковныхъ агентовъ. Всѣ они единодушно высказывали мысль, что церковь есть учрежденіе, связанное съ извѣстною цѣнною собственностью, которая находится въ ихъ завѣдываніи и владѣніи; что предложенный законопроектъ навѣрно понизилъ бы цѣну ихъ собственности и уменьшилъ бы возможность продажи ея, и посему названный проектъ заслуживаетъ полнѣйшаго презрѣнія. Ясно и просто. Для патроновъ и церковныхъ агентовъ казалось

даже немыслимымъ, что противъ этой системы могутъ быть какія-нибудь нравственныя соображенія у ея противниковъ.

Но за существующую систему высказывались голоса и не изъ среды прямо заинтересованныхъ въ ней лицъ. Одинъ изъ членовъ комитета, назначеннаго для пересмотра системы, между прочимъ высказалъ мысль: „Не будетъ ли прямого вреда для церкви отъ потери того взаимообщенія, которое существуетъ теперь между церковью и тѣми, кто имѣетъ меркантильную или личную связь съ ней"? То есть, по просту говоря, не грозитъ ли церкви опасность, если она будетъ лишена того жизненнаго общенія съ народомъ, которое проявляется теперь въ аукціонной продажѣ должностей въ ней? Чисто англійскій, торгашескій взглядъ на церковь! Еще болѣе странное предложеніе высказано было въ комитетѣ, по которому для того, чтобы поскорѣе отдѣлаться отъ безнравственныхъ или неспособныхъ владѣтелей приходовъ, предполагалось дать имъ право продавать свою должность. Предложеніе это походило на совѣтъ дать взятку вору, чтобы только онъ ушелъ въ другое мѣсто для своихъ операцій.

При такихъ странныхъ и во всякомъ случаѣ невысокихъ взглядахъ англійскаго общества на церковь, система патронатства имѣетъ всѣ шансы на живучесть. И она живетъ, не смотря на то, что „подкапываетъ самое основаніе существованія церкви", какъ выразился епископъ экзетерскій. „Епископъ совершенно правъ", говоритъ по этому поводу авторъ статьи, изъ которой мы дѣлаемъ извлеченіе, и затѣмъ оканчиваетъ свою статью слѣдующими замѣчаніями:

«Главный мотивъ, по которому церковь признана закономъ и государствомъ (то есть established), состоитъ въ томъ, чтобы защищать ее, насколько это возможно для человѣческаго закона, отъ проникновенія въ нее порчи и шатанія. Государство обязано смотрѣть, чтобы она отражала, по крайней мѣрѣ во внѣшнихъ дѣлахъ, ту правду и честность, съ которыми дѣйствуетъ или считаетъ себя обязаннымъ дѣйствовать государство въ гражданскихъ дѣлахъ. Свободная, то есть непризнанная государствомъ религіозная система поставляетъ духовенство, какъ купецъ поставляетъ товаръ, смотря по спросу. Государство же, съ тѣхъ поръ какъ Англія стала Англіей, спросъ не считаетъ истинной мѣркой нужды. Оно постановило, что въ каждомъ

приходѣ по всей странѣ долженъ быть священникъ, просятъ ли объ немъ или нѣтъ, и позаботилось о болѣе или менѣе достаточномъ обезпеченіи его въ матеріальномъ отношеніи. Разъ поставивши дѣло такъ, государство обязано также смотрѣть, чтобы эти его чиновники назначались на должности честно и законно, чтобы купля-продажа при ихъ назначеніи имѣла не болѣе приложенія какъ въ назначеніи судей или другихъ подобныхъ должностныхъ лицъ».

Свѣдѣнія о нѣкоторыхъ рѣдкихъ экземплярахъ церковно-славянскихъ книгъ, хранящихся въ библіотекѣ спб. Духовной Академіи.

XVIII вѣкъ [1]).

(Окончаніе).

№ 85. Псалтирь — въ 4-ку, напеч. въ Москвѣ, въ 1736 году, м. февраля. 21 (съ изобр. ц. Давида) и 256 лист.

У Сопикова нѣтъ; у Ундольскаго (№ 1838)—безъ счета листовъ, съ ссылкою на экземпл. Общ. Ист.

Въ заглавіи: «Во славу св. единосущныя, животв. и нераздѣлимыя Троицы, Отца и Сына, и св. Духа: Повелѣніемъ благоч. вел. Гос. нашея Импер. Анны Іоанновны, самодержицы всероссійскія: благословеніемъ же св. Прав. Сѵнода: Напечатася книга сія *Псалтирь*, въ царствующемъ вел. градѣ Москвѣ, въ лѣто отъ сотвор. міра 7244. Отъ рожд. же по плоти Бога Слова 1736. Инд. 14, мѣс. февруаріа».

Это изданіе составляетъ буквальчую перепечатку съ Псалтиря 1716 года (см. выше № 75).

Замѣч. Экземпляръ полный, чистый, прекрасно сохранившійся, — въ кожаномъ съ досками переплетѣ. На 1-мъ чистомъ листѣ помѣчено: «Принято въ казну», а на послѣдн. (256 л. обор.) надпись «Іванъ Кузьминъ». *Ак. б.* № 735.

№ 86. Служба, житіе и чудеса святителя и чудотворца Николая — въ 4-ку, напеч. въ Кіевѣ, въ 1738 году. 2 (ненум.) и 126 лист. съ изображеніемъ свят. Николая (въ счетѣ).

Упоминается у Ундольскаго (№ 1862), но безъ счета листовъ, съ ссылкою на А. Наукъ.

---

1) См. «Христ. Чт.» 1880 г. (ч. I, стр. 362—381).

Первые два ненумер. листа содержатъ: заглавіе, оглавленіе книги и изображеніе свят. Николая. Заглавіе напечатано въ рамкѣ. Въ немъ сказано: «Во славу св. единосущныя животворящія и нераздѣльныя Троицы, Отца, и Сына, и св. Духа. Повелѣніемъ благоч. самодерж. вел. Государыни Императрицы Анны Іоанновны всея Росіи. Благословеніемъ же св. Прав. Сѵнода, напечатася книга сія, *Служба со Акаѳистомъ* святителю Христову *Николаю*, и *Житіе съ чудесы его*. Во святой кіевопечерской лаврѣ, въ ставропигіи тогожде св. Сѵнода, при архимандритѣ Иларіонѣ. Въ лѣто отъ сотв. міра 7246, отъ рождества же Христова, 1738».

Это изданіе отличается отъ Московскаго изданія 1694 года тѣмъ, что въ сказаніи о чудесахъ св. Николая въ немъ болѣе на 5 сказаній. Кромѣ того оно отличается и по языку, который въ этомъ изданіи ближе къ гражданскому.

Замѣч. Экземпляръ полный, чистый и хорошо сохранившійся, въ корешкѣ. На 1-мъ чистомъ листѣ надпись: «1741 года мѣс. іюня 30 дня. На благословение данная сия книжица въ Богу преподобнѣйшимъ господиномъ отцемъ Тимоѳеемъ Щербицкимъ святыя чудотворныя Лаvры Киево-Печерския Архимандритомъ»; — вслѣдъ за этою надписью — другая, другою рукою, но тоже старинною, и другими чернилами: «А я отдалъ на моление Его высокопреподобию Господину отцу Авраамію архимандриту святыя обителѣ Іверския, дабы Господеви за насъ моление приносилъ, а именно іерея Іоанна, Анну, Марию, Петра, Іякова о здравіи. Протопопъ Рустановичъ». *Ак. б.* № 789.

№ 87. Акаѳістъ св. великомученицѣ Варварѣ—въ 4 ку, напеч. въ Кіевѣ, въ 1739 году. 5 и 52 листа, съ изобр. великом. Варвары (въ счотѣ). *Соп.* I, № 12. Ундольскій (№ 1867) — безъ счота листовъ, съ ссылкою на биб. Моск. типогр. двора.

Въ заглавіи (оно одинаково съ заглавіемъ книги «Службы св. Николаю») сказано, что книга сія напечатана съ благословенія св. Прав. Сѵнода, въ св. Кіево-печер. лаврѣ, при архим. Иларіонѣ—отъ сотв. міра 7247, отъ Р. Хр. 1739 года.

Содержаніе книги составляютъ: а) акаѳистъ велик. Варварѣ, б) житіе и страданіе ея и в) повѣсть о честныхъ мощахъ св. велик. Варвары. Въ началѣ (5 нен. листовъ) — а) слово о почитаніи святыхъ и ихъ мощей, взятое изъ Златоуста, св. Амвросія и Іоанна Дамаскина; б) предисловіе въ книжицу арх. Иларіона съ братіею, въ которомъ, между прочимъ, описывается чудесное избавленіе отъ страшной язвы Святомихайловской обители заступленіемъ велик. Варвары. «Въ 1710 году, разсказывается въ предисловіи, попущеніемъ Божіимъ градъ Кіевъ, и при немъ вся обители святыя, толь велію во многихъ людехъ нечаянною казнены быша язвою, яко въ нѣкіихъ мало кому, во иныхъ же ни

единому судися быти живу; едина точію обитель Святомихайловская Златоверхая Кіевская, честно въ себѣ нетлѣнныя мощи св. велик. Варвары хранящая, чудеснѣ молитвами ея отъ тоя сохранися казни, яко всѣмъ жившимъ въ ней»...

Послѣ этого событія, въ 1716 году вновь изданъ былъ въ Кіевѣ Акаѳистъ велик. Варвары съ житіемъ и повѣстію о мощахъ ея; затѣмъ — безъ измѣненія—въ 1739, 1747, 1753, 1756, 1761 и проч. Всѣ кіевскія изданія Акаѳиста велик. Варвары очень красивы. О кіевскомъ изданіи 1761 года въ библіографіи не упоминается. Мы видѣли одинъ экземпляръ этого изданія въ библіотекѣ Александроневскаго монастыря (№ 180—68): экземпляръ этотъ полный, чистый и прекрасно сохранившійся. Книга—въ 4-ку; въ заглавіи сказано: «Напечатася въ кіевопечерской лаврѣ, въ ставропигіи св. Сѵнода, между архимандріею, въ лѣто отъ сотв. міра 7269. Отъ рождества же по плоти Бога Слова 1761».

Замѣч. Описываемый экземпляръ Акаѳиста 1739 года — полный, чистый и хорошо сохранившійся, въ бумажномъ переплетѣ—золотообрѣзный. На крышкѣ ярлыкъ съ надписью «Акаѳистъ Варварѣ мученицѣ». *Ак. б.* № 801.

№ 88. Православное исповѣданіе вѣры [1] — въ 8-ку, напеч. въ Москвѣ, въ 1743 году, м. февраля. 1 и 19 лист., 356 стран. и 30 листовъ.

Первое изданіе этой книги было въ 1696 году, въ Москвѣ — въ листъ; второе—московское же въ 8-ку въ 1709 (у м. Евгенія ошибочно 1702 г., т. II, стр. 162), а описываемое нами есть третье московское изданіе. Сопиковъ неправильно показалъ и годъ и форматъ этого изданія, именно: 1744 г. въ *4-ку* (I, № 890); а у Ундольскаго (№ 1959) въ счетѣ ошибочно показаны листы вм. страницъ.

Замѣч. Экземпляръ описываемаго изданія — полный, чистый и хорошо сохранившійся; въ простомъ переплетѣ. На обор. верхней крышки надпись (крупн. почеркомъ): «Сія книга іменуемая Православное Исповѣданіе вѣры отставнаго подпоручика Івана Стрѣльникова»; а на внутренней сторонѣ исподней крышки другая надпись: Emptus hic liber quinquaginta Kopeicis. *Ак. б.* № 359.

№ 89. Алфавитъ духовный — въ 8-ку, напеч. въ типографіи обители свято-Троицкой Ильинской Черниговской, при архимандритѣ Иракліи, въ 1747 году. 5 (ненум.) и 225 лист.—съ 2 изображ. въ счетѣ.

Упоминается у Ундольскаго (№ 2075), безъ счота листовъ съ ссылкою на Ак. Наукъ. Книга малоизвѣстная.

Первый (ненум.) листъ—заглавный; на обор. его изображеніе Спасителя—въ ростъ, съ благословляющею правою рукою и съ евангеліемъ

[1] Подробное описаніе этой книги, съ замѣчаніями объ авторѣ ея и проч., можно читать у Пекарскаго «Наука и Литер.», томъ II-й подъ 1709-мъ годомъ.

въ лѣвой; другое изображеніе—св. Троицы на обор. 5-го (ненум.) листа: оба изображенія рѣзаны на деревѣ, а послѣднее крайне плохо. Остальные 4 листа (ненум.) содержатъ «Указаніе главамъ»; въ концѣ его (съ 3-го листа) находится въ видѣ предисловія объясненіе—для чего сдѣлано *указаніе главамъ;* это объясненіе напечатано крупнымъ шрифтомъ и его нѣтъ во всѣхъ предшествовавшихъ кіевскихъ и петербургскомъ изданіяхъ. Помимо этого объясненія, настоящее изданіе «Алфавита духовнаго» буквально сходно съ 1-мъ кіевскимъ (1710 г.) и 1-мъ Спб. (1717 г.) изданіями. Выписываемъ объясненіе «указанія главамъ» по его оригинальности.

«Сія же главизны не сице пріятны быти могутъ, но во свое время пріемлемы: якоже егда кто наипаче коею страстію боримь и ратуемь будетъ, и пріемлетъ приличное пособіе и врачеваніе души своей. Сего ради аще боримь будеши объяденіемъ и піянствомъ, о объяденіи и піянствѣ приличныя главизны наичастѣе прочитай: или лѣностію, или гордынею, гнѣвомъ ли, или завистію, или иною коею либо страстію боримь будеши, тогда наипаче приличныя главизны твоему боренію, яко наичастѣе пріемли: веліе и всегдашнее души твоей имѣти будеши пособіе, и врачеваніе. О сихъ бо всѣхъ страстныхъ бореніяхъ и ратехъ, въ сей книзѣ, поелику мощно бѣ, въ сопротивобореніе начертася. Пріемляй же и прочитаяй кто сія главизны души своей въ пользу и пособіе, и мене грѣшнаго въ любвѣ и молитвѣ своей незабвенна да иматъ, молюся, яко да и самъ отъ Господа Бога присно памятствуемь, и помилованъ, нынѣ и въ день суда будетъ, аминь».

Замѣч. Экземпляръ полный, чистый, прекрасно сохранившійся, въ прекрасномъ пергаментномъ съ позолотою переплетѣ. Книга эта принадлежала митр. Стефану Яворскому. *Ак. б.* № 241.

№ 90. Богословія нравоучительная—содержащая въ себѣ собранное вкратцѣ ученіе о св. тайнахъ—въ 4-ку, «въ Почаевскомъ монастырѣ, року отъ воплощенія Христова, 1751 тупомъ изданная». 1,188 и 53 ненум. лист.

Въ библіографіи книга *неизвѣстна.*

По каталогамъ извѣстны слѣдующія изданія этой книги: *Унѣвское* изданіе 1745 года—у Сопикова I, № 865, подъ заглавіемъ «Поученіе о святыхъ тайнахъ»... въ 4-ку; затѣмъ—*Львовское* изданіе 1752 г.—въ 8-ку (Сопиковъ I, № 157 приписываетъ Леонтію Шептицкому, епископ. Львовскому) и наконецъ *Почаевское* изданіе 1756 года, въ 4-ку (*Толст.* № 258); но о Почаевскомъ же изданіи *1751 года* (въ 4-ку)—въ библіографіи не упоминается.

Книга эта есть новое, нѣсколько распространенное и передѣланное

изданіе книги: *Собраніе припадковъ краткое*, изд. въ 1722 году: тѣ же почти вопросы и то же содержаніе; только расположеніе описываемаго изданія нѣсколько измѣнено. Въ немъ книга раздѣляется на *четыре* части: въ 1-й части О св. тайнахъ или Сакраментахъ 9 главъ,—изъ которыхъ въ послѣдней (на 82 листѣ) представлена таблица съ степенями родства, рѣзан. на мѣди [1]); во 2-й части—О добродѣтеляхъ Богословскихъ—5 главъ; въ 3-й—О грѣхахъ—6 главъ; въ 4-й—О карахъ церковныхъ—5 главъ. Затѣмъ слѣдуетъ какъ и въ «Собраніи Припадковъ»—О науцѣ христіанской, напеч. на польскомъ и славянскомъ языкахъ.—Въ концѣ: 17 ненум. листовъ «Оглавленій» (въ помянутой книгѣ—«Собранія Припадковъ» этого нѣтъ) и 36 листовъ съ «Лексикономъ сирѣчь Словесникомъ славенскимъ». На оборотѣ предпослѣдняго листа, на которомъ оканчивается «Лексиконъ»,—въ концѣ напечатанъ:

«Каталогъ святъ нарочитыхъ рухомыхъ и нерухомыхъ, въ коемждо году праздноватися отъ всѣхъ правовѣрныхъ христіанъ народа Руского, чрезъ весъ день подъ грѣхомъ смертельнымъ (съ воздержаніемъ отъ всякихъ дѣлъ работныхъ, слухающе токмо Литургіи святой и прочіихъ священнодѣйствій) святымъ сѵнодомъ Замойскимъ узаконеныхъ и опредѣленыхъ»....

Полное заглавіе этой книги то же самое, что и въ изданіи 1756 года (*Толст.* № 258). Для полноты описанія книги мы выписываемъ цензурное разрѣшеніе на изданіе сей книги, за подписью епископа Ѳеодосія, напечатанное на оборотѣ заглавнаго листа описываемаго нами изданія:

«*Ѳеодосій Лубіенецкій Рудницкій, Божіею и святаго Ѳрону Апостольскаго благодатію Екзархъ митрополіи Кіевской, и всея Россіи, Луцкій и Острогскій епископъ, архимандритъ Жидичинскій.* Понеже книга содержащая въ себѣ *Поученіе* о святыхъ тайнахъ, о заповѣдехъ Божіихъ, о заповѣдехъ церковныхъ, и проч.: прежде въ *1745* году дня 29 мѣсяца маіа въ *Уневѣ* преосвященнымъ всегда воспоминаемыя памяти, его милостію Киръ *Аѳанасіемъ Шептицкимъ* всея Россіи митрополитомъ, извѣщена есть быти достойна, тако яко въ себѣ имѣется, типомъ изданія, въ употребленіе іереемъ пороxіальнымъ. Сего ради и мы реченую книгу въ типографіи монастира Почаевскаго чину св. Василія Великаго типомъ издати соизволяемъ. Сіе же соизволеніе

---

[1]) Внизу таблицы слѣд. лат. двустишіе:

Non gignunt dextres qui Stant aperte Sinistra,
Laeva dat Uxores, dat tibi dextra Mares.

печатію обычною утвержденіе, рукою власною подписахомъ. Дадеся въ Жабчу резиденціи нашой, року Господня 1751 мѣс. марта 14 дня. *Θеодосій епископъ*».

Замѣч. Экземпляръ полный, чистый и крѣпкій въ кожаномъ безъ досокъ переплетѣ. *Ак. б.* № 321.

№ 91. Собраніе разныхъ поучительныхъ словъ, сказыванныхъ въ разное время преосв. Палладіемъ, еписк. рязанскимъ и муромскимъ,— въ листъ, напеч. въ Москвѣ въ 1763 году, м. января, въ *трехъ* частяхъ: 1, 5, 359 и 34 лист.

У Сопикова (1, № 1420) это собраніе словъ показано въ *двухъ* частяхъ; тоже и у митроп. Евгенія (II, стр. 150); у Ундольскаго (№ 2385) въ 3-хъ, но безъ счота листовъ; у *Хлудова* (№ 417) счотъ неполонъ: 1 и 359 листовъ.

М. Евгеній называетъ эти поучительныя слова Палладія «довольно изрядными». Они говорены были Палладіемъ «въ разныя житія и званія (его) времена, въ разныхъ мѣстахъ и къ разнымъ слушателямъ»; отчего, какъ объясняетъ самъ авторъ въ *Предувѣдомленіи* къ читателю, «разность нѣкоторая состоитъ и въ слогѣ, штилѣ и сенсѣ оныхъ». Все собраніе раздѣлено на *три* части: въ 1-й—Слова на дни высокоторжественные, Господніе и Богор. праздники (14 словъ),— во 2-й Слова на одни Господніе и Богор. праздники (18 словъ), въ 3-й—Слова на дни воскресные и на дни нѣкоторыхъ святыхъ (18 словъ). Въ концѣ книги (съ особ. счотомъ—34 листа) приложены: «Поучительныя два слова отъ книгъ вселенскаго учителя св. Іоанна Златоустаго, новопреведенныя на словенороссійскій языкъ 1752 года». *Первое* слово къ антіох. народу, сказанное 1-го января «противоновомѣсячія наблюдающихъ и во градѣ игры творящихъ», *второе* слово «яко неповреждающаго себе самаго никтоже повредити можетъ».

Замѣч. Экземпляръ полный, чистый, хорошо сохранившійся,—всѣ три части въ одной книгѣ—въ кожаномъ переплетѣ. *Ак. б.* № 378.

№ 92. Бесѣды св. І. Златоуста на 14 посланій св. ап. Павла— въ листъ, «напечат. въ царств. великомъ градѣ Москвѣ *второе*», часть первая «въ лѣто отъ сотв. міра 7274, отъ рожд. же по плоти Бога Слова 1765, инд. 14, м. септемврія»; часть вторая—«въ лѣто отъ сотв. міра 7275, отъ рожд. же по плоти Бога Слова 1767, инд. 15, м. іуніа».

О настоящемъ второмъ изданіи упоминается у Ундольскаго подъ №№ 2442 и 2514, но въ томъ и другомъ—безъ обозначенія частей, безъ счота листовъ и стран., съ указаніемъ только на Ак. Наукъ и Серг. лавру.

Въ 1-й части: 2 (нен.) и 7 (нум.) лист., 30, 2006 и 96 столбц.; во 2 й части: 2 (нен.) лист., 22, 2263 и 96 столбц.

Та и другая части Бесѣдъ Златоуста на 14 посланій, изданныя въ разные годы,—обѣ составляютъ *второе* изданіе: *первое* изданіе (XVIII-го стол.) было въ 1709 г. Описываемое нами изданіе во всемъ — и въ счотѣ и въ гравюрахъ [1])—до буквы одинаково съ первымъ—1709 года. Это послѣднее подробно описано у Пекарскаго, т. II. № 140.

Замѣч. Описываемый нами экземпляръ *Бесѣдъ* — въ двухъ книгахъ (части 1 и 2), обѣ полныя, чистыя и прекрасно сохранившіяся, въ крѣпкомъ кожаномъ съ досками переплетѣ; на верхней крышкѣ въ срединѣ той и другой выбито золотомъ изображеніе воскресенія Христова. *Ак. б.* № 11 нк.

№ 93. Бесѣды св. І. Златоустаго на книгу Дѣянія св. апостолъ— въ листъ, напеч. въ Москвѣ, «*второе*, въ лѣто отъ сотворенія міра 7276, отъ рожд. же по плоти Бога Слова 1768, инд. 1, м. марта». 2 (нен.) лист., 24, 1000 и 32 столбц. Затѣмъ 1 (нен.) лист. съ заглавіемъ: **Андрея архіеп. Кесарійскаго Толкованіе на Апокалипсисъ** (безъ выхода), 20, 238 и 50 столбц.

Сопик. I № 456. Ундол. № 2517 безъ счота листовъ, съ указаніемъ на Ак. Наукъ.—У Хлудова № 418 счотъ неполонъ.

Первое (московское XVIII го ст.) изданіе этой книги было въ 1712 году; настоящее—*второе* изданіе по своему содержанію, расположенію, составу и даже по счоту и по изображеніямъ одинаково съ 1-мъ, которое подробно описано у Пекарскаго, т. II, № 211 и 212.

Замѣч. Экземпляръ полный, чистый, прекрасно сохранившійся, въ кожаномъ съ досками переплетѣ. На 1-мъ чист. листѣ собственноручная подпись знаменитаго архимандрита Юрьевскаго монастыря Фотія: «Благословеніе отъ отца архиманд рита Фотія Моусею Голубеву [2]). 1837 года іюля 29 дня». *Ак. б.* $А\frac{III}{11}$.

№ 94. Собраніе разныхъ поученій на всѣ воскресные и праздничные дни—въ листъ, напеч. въ Москвѣ въ 1775 году, м. января; въ *трехъ* частяхъ,—въ 1-й: 6 и 144 лист., во 2-й: 1 и 135 лист., въ 3-й: 136 листовъ [3]).

Въ заглавіи: «Во славу святыя Единосущныя, Животворящія и Нераздѣлимыя Троицы, Отца, и Сына, и святаго Духа: Повелѣніемъ Благочестивѣйшія, Самодержавнѣйшія Вел. Государыни нашея Императрицы Екатерины Алексѣевны всея Россіи: при Наслѣдникѣ Ея, Благовѣрномъ

---

[1]) На гравюрахъ 1-го изд. Бесѣдъ обозначено имя гравера — *Иванъ Зубовъ*; на 2-мъ изданіи имени гравера нѣтъ.

[2]) Бывшій впослѣдствіи профессоромъ Спб. Духовной Академіи по каѳедрѣ свящ. писанія (ум. въ 1868 году).

[3]) Должно быть *142* лист., такъ какъ въ срединѣ книги нумерація перепутана, именно: 55-й листъ повторенъ 7 разъ.

Государѣ Цесаревичѣ и Вел. Князѣ Павлѣ Петровичѣ, и при Супругѣ Его, Благов. Государынѣ Вел. Княгинѣ Наталіи Алексѣевнѣ: Благословеніемъ же Свят. Прав. Сѵнода, Собраніе разныхъ поученій на всѣ воскресные и праздничные дни, на три части раздѣленное, напечатася въ Царствующемъ великомъ градѣ Москвѣ, въ лѣто отъ сотворенія міра 7283, отъ рождества же по плоти Бога Слова 1775, индикта 8, мѣсяца іаннуарія».

Поученія эти составлены и изданы митр. москов. Платономъ и митр. новгор. Гавріиломъ. Первый помѣстилъ въ нихъ многія свои проповѣди, говоренныя имъ до 1775 года, и кромѣ того—въ виду спеціальнаго назначенія этого собранія поученій—читать во всѣхъ церквахъ россійскихъ—сочинилъ новыя поученія (*Словарь* м. Евгенія—II, стр. 191).

Изданіе это въ библіографіи мало извѣстно. Сопиковъ (I, № 1409) упоминаетъ о синод. изданіи Собранія поученій—въ 3-хъ частяхъ подъ 1775 годомъ, но изд. въ *Спб*. За нимъ повторяетъ тоже и Ундольскій (№ 2625) со ссылкою лишь на одного Сопикова. Но *с.-петербургскаго* изданія 1775 года синод. поученій доселѣ не видно: Сопиковъ ошибся, обозначивъ: *Спб*. вм. *Москва*.—Эту ошибку Сопикова видимо повторилъ и Ундольскій, который въ описаніи этой книги не обозначилъ счета листовъ ея, какъ принято имъ при описаніи другихъ книгъ. Рядомъ за этимъ Сопиковъ говоритъ о другомъ изданіи поученій 1776 г. — въ листъ, въ Москвѣ. Но по катологу Смирдина (№ 597)—это собраніе поученій напеч. въ *синод*. типографіи въ 1776 и 1777 г. [1]).

Собранію поученій предпослано предисловіе на 4 листахъ, въ которомъ выясняется важность и необходимость изданія поученій для чтенія ихъ священниками въ церквахъ въ наученіе народу. Читавшіяся до этого въ церквахъ поученія св. отцевъ и житія изъ прологовъ и миней по мысли св. Сѵнода не вездѣ имѣютъ «обстоятельное истолкованіе и наставленіе *всего закона Божія и должностей каждаго*» и кромѣ того «въ нѣкоторыхъ мѣстахъ темны, переводомъ не зѣло добрымъ затруднены, которую темноту умножаетъ и слогъ славенскаго языка; и потому не токмо простому народу, но иногда и ученымъ не вразумительны... Того ради, говорится далѣе въ предисловіи, за полезное и нужное разсуждено *новыми церковь Божію снабдить поученіями*, которыя бы седержали въ себѣ ученіе всѣхъ должностей, какими обязанъ истинный христіанинъ и добрый гражданинъ, и оное бы ученіе изъясняемо было слогомъ яснымъ, и потому каждому вразумительнымъ, порядочно расположеннымъ,—притомъ пріятнымъ и пристойнаго святости церкви сладко-

[1]) «Роспись росс. книгамъ для чтенія, изъ библ. *Ал. Смирдина*, въ 3-хъ част.» Спб. 1828. 8°.

рѣчія исполненныхъ»... Собиратели этихъ поученій употребили на это дѣло особенное стараніе и заботливость. Поученія эти, говорится далѣе въ томъ же предисловіи, «со всякимъ тщаніемъ собраны изъ св. отецъ и лучшихъ древнихъ и новѣйшихъ сочинителей, притомъ сокращены [1]), дабы долготою своею не могли отяготить чіего либо слуха, а напротивъ и самою краткостію къ себѣ привлекали бы. Расположены они на каждую седмицу, и на всѣ великія и нарочитыя праздники всего года съ тѣмъ, дабы въ оные дни читаны они были во всѣхъ церквахъ градскихъ и уѣздныхъ, и въ монастыряхъ безъ всякія премѣны, отлагательства и извиненія». Подобное собраніе поученій и самое изданіе вызвано было дѣйствительнѣйшею нуждою: съ одной стороны отсутствіе живаго слова или устнаго наставленія въ храмѣ закону Божію и обязанностямъ каждаго увеличивало въ народѣ «невѣжество, растлѣніе нравовъ, соблазны, ереси и расколы»,—съ другой стороны сами священники не были «просвѣщены и учительны» и не могли сами сочинять или составлять поученія. «Между многими званіе свое іерейское проходящими въ чистотѣ совѣсти, есть не малое число таковыхъ, которые не разумѣютъ *ни яже глаголютъ, ни о нихъ же утверждаютъ*, которые ставъ пастырями, но и сами требуютъ наставленія и вразумленія не менѣе, какъ и послѣдніе простолюдины. Сіе причиняетъ великое церкви Божіей несчастіе и печаль», заключаютъ издатели поученій. Въ виду этого «Свят. Прав. Сѵнодъ преосв. архіереямъ чрезъ сіе крѣпчайше предписываетъ, дабы оныя поученія читаны были *непремѣнно*».

Въ 1-й части находится 41 поученіе, во 2-й—33, въ 3-й—39.

Замѣч. Опис. экземпляръ—полный, чистый и хорошо сохранившійся,—въ трехъ книгахъ, каждая въ кожанномъ переплетѣ безъ досокъ. На 1-мъ листѣ каждой—надпись: «№ 25 Ипполитовъ». *Ак. б.* № $А\frac{V}{31}$.

№ 95. Служба Пресвятѣй Богородицѣ, «совершаемая марта въ 14 день, въ праздникъ явленія чудотворныя ея иконы, нарицаемыя *Ѳеодоровскія*, яже во градѣ Костромѣ»—въ 4-ку, напеч. въ Москвѣ въ 1778 году. 19 лист. Въ концѣ 19-го листа находится выходная лѣтопись: «Печатана въ Московской типографіи 1778 года, мѣсяца апрелліа». На лист. (съ 17-го по 19) находится: *Повѣсть о иконѣ Пресв. Богородицы Одигитріи, нарицаемыя Ѳеодоровскія яже на Костромѣ.*

Упоминается у Ундольскаго № 2679 со ссылкою на Сопикова и на экземпл. Ак. Наукъ, но безъ счота листовъ.

Замѣч. Описываемый экземпляръ полный и чистый, находится въ одной книгѣ съ другими службами.—*Ак. б.* № 793.

---

[1]) М. Евгеній (I, стр. 87), говоря о проповѣдяхъ Гедеона, замѣчаетъ, что «*многія* изъ его поученій помѣщены *сокращенно* и въ **Собраніи Поученій** на всѣ воскр. и праздн. дни, изд. въ 1776 г. отъ Св. Сѵнода». Не вѣрнѣе ли 1775-го года?

№ 96. Собраніе разныхъ поученій — въ листъ, напеч. въ Спб. въ 1781 году, м. августа,—въ *трехъ* частяхъ; въ 1-й: 2, 4 [1]) и 145 лист., во 2-й: 1 и 136 лист., въ 3-й: 1 и 150 лист. Оглавленія есть при каждой части.

Въ заглавіи говорится: «Собраніе разныхъ поученій на всѣ воскресные и праздничныѐ дни, на три части раздѣленное, напечатася въ царствующемъ *Санктпетербургѣ*, въ типографіи Св. Прав. Сѵнода, въ лѣто отъ сотворенія міра 7290, отъ рождества же по плоти Бога Слова 1781, инд. 14, м. августа».

Изданіе это — малоизвѣстное въ библіографіи. Сопиковъ (№ 1409) упоминаетъ объ одномъ *С.-Петербургскомъ* изданіи Собранія поученій, именно 1775 года, но, очевидно, по ошибкѣ; ибо въ 1775 году собраніе поученій было издано въ Москвѣ [2]). Ундольскій упоминаетъ о синод. изданіи поученій *дважды*: подъ 1780 г. изданныхъ въ *Москвѣ* (№ 2715) и подъ 1781 г. изданныхъ тоже въ *Москвѣ* (№ 2735). Въ первомъ разѣ онъ ссылается только на Сопикова, но между прочимъ показываетъ счотъ листовъ буквально вѣрный со счотомъ описываемаго нами изданія; во второмъ также на Сопикова, съ ссылкою на Ак. Наукъ, Серг. Лавру и на Озерскаго, но безъ показанія числа листовъ. Ундольскій не видалъ ни той ни другой описываемой имъ книги и перепуталъ *мѣсто* изданія настоящаго собранія поученій. Въ первомъ случаѣ онъ повторяетъ ошибку Сопикова, признавая *московское* изданіе поученій *въ 1780 году*, доселѣ неизвѣстнаго; а во второмъ—подъ 1781 годомъ—ошибочно показалъ, что поученія эти изданы въ *Москвѣ*, вм. въ Спб. Так. обр. описываемое изданіе Собранія поученій есть настоящее и единственное *Петербургское* изданіе прошлаго столѣтія.

Первыя двѣ части этого изданія поученій по полнотѣ и порядку расположенія поученій ничѣмъ не отличаются отъ перваго московскаго изданія (т. е. 1775 года); въ 3-й части—поученія тѣ же, только расположены въ иномъ порядкѣ. Кромѣ того оглавленія всѣхъ 3-хъ частей настоящаго изданія поученій отличаются отъ прежняго тѣмъ, что при нихъ обозначены *темы* поученій. Такъ по *Московскому* изданію — въ оглавленіи:

Въ новый годъ—листъ 1.

По С.-Петербургскому изданію:

Въ новый годъ, *о сходствѣ между теченіемъ времени и теченіемъ нашихъ лѣтъ и дѣлъ.* Листъ 1 (и т. д.).

---

[1]) Эти 4 листа заключаютъ въ себѣ «Предисловіе отъ Св. Прав. Сѵнода», которое одинаково съ предисловіемъ въ Собраніи поученія 1775 года (см. выше—№ 94).

[2]) См. выше—№ 94.

Замѣч. Въ описыв. экземплярѣ всѣ *три* части переплетены въ одну книгу; въ немъ послѣдніе листы подмочены; старый кожаный (безъ досокъ) переплетъ разбитъ въ корешкѣ. Послѣдній (въ 3-й части) 150-й листъ затерянъ. *Ак. б.* № А$\frac{\text{у}}{10}$.

№ 97. Изъясненія воскресныхъ и праздничныхъ евангелій, «для употребленія въ народныхъ училищахъ россійской имперіи изданныя по Высочайшему повелѣнію Царствующей Императрицы Екатерины вторыя. Цѣна безъ переплета 30 коп. въ Санктпетербургѣ 1784 года»—въ 8-ку. 8 и 274 стр. Сопик. I, № 1692.

У Унд. № 2801 (съ ссылкою на Сопикова)—*счетъ неполный*.

Это—учебная книга, составленная священникомъ *Іоанномъ Сидоровскимъ* [1]) для народныхъ училищъ съ тѣмъ, чтобы, какъ объясняетъ авторъ въ предисловіи, читать ее, «какъ и прочія учебныя книги, во время часовъ, для преподаванія катихизиса назначенныхъ и еще по праздникамъ и воскресеньямъ предъ обѣднею, когда ученики итти въ церковь въ училище соберутся».—Побужденіе къ составленію и планъ книги объяснены авторомъ въ предисловіи, именно:

«Какъ евангелія, которыя читаются въ церквахъ, заключаютъ въ себѣ жизнь Христову и поученія Его: и потому содержатъ въ себѣ самыя важнѣйшія истины христіанскаго закона, то дѣтей надлежитъ еще съ самыхъ младыхъ лѣтъ руководствовать къ ясному и точному разумѣнію по крайнѣй мѣрѣ евангелій воскресныхъ и праздничныхъ, дабы при слушаніи въ церкви слова Божія приводили они себѣ на память спасительное нравоученіе истинъ евангельскихъ. Для удобнѣйшаго же оныхъ истолкованія и въ сердца юношескія вкорененія надлежало прежде всего привести евангелія сіи въ такой порядокъ, дабы дѣти видѣли сперва краткое оныхъ содержаніе, то есть, о чемъ евангеліе, а потомъ какъ оно раздѣляется, и какія въ немъ христіанскія истины и нравоученія находятся».

Соотвѣтственно этому «Изъясненіе евангелій» расположено по недѣлямъ, начиная съ Пасхи: сначала выписываются главы и зачала недѣльнаго евангельскаго чтенія, затѣмъ сообщается *содержаніе* его, дѣлается *изъясненіе*, потомъ излагается *христіанское ученіе*, а въ заключеніе—*нравоученіе*. Въ томъ же предисловіи авторъ даетъ руководственныя правила учителю, отличающіяся строгою методичностію. Именно:

«Учитель, читая изъясненіе сихъ евангелій съ учениками, долженъ

---

[1]) Іоаннъ Іоанновичъ Сидоровскій—воспитанникъ и учитель Костромской семинаріи; въ 1773 г. сдѣлался законоучителемъ Смольнаго института; былъ членомъ росс. Академіи. Умеръ въ 1795 г. (*Филаретъ* — Обз. р. д. лит. ч. II, № 94).

раздѣленія оныхъ писать на черной доскѣ изображеніемъ чрезъ начальныя буквы, и имѣть при томъ новый завѣтъ, изъ котораго прежде всего прочитывать стихи самаго евангелія, а потомъ заставлять уже читать оные изъ краткаго изъясненія евангелій. Учитель изъяснять притомъ долженъ незнакомыя славенскія слова, которыя въ новомъ завѣтѣ встрѣчаются, изображая знаменованіе оныхъ употребительными россійскими словами. При изъясненіяхъ показываетъ всегда которое примѣчаніе куда принадлежитъ, а при ученіи Христіанскомъ и нравоученіи, что откуда выведено и какъ и при какихъ случаяхъ какія правила на исполненіе христіанскія добродѣтели обращать должно».

Книга эта одинъ изъ первыхъ опытовъ методическаго преподаванія Закона Божія: она представляетъ собою *пространный конспектъ* по предмету преподаванія и «вкорененія закона христіанскаго», изложенный въ строгомъ, хотя и внѣшнемъ, систематическомъ порядкѣ. Первые 8 стран. заключаютъ: заглавіе книги (на обор. его напечатано: «Разсматриваны св. Синодомъ»), предисловіе и «оглавленіе евангеліевъ» (т. е. чтеній евангельскихъ); затѣмъ на 274 стр. текстъ книги. Въ началѣ— виньетка съ изображеніемъ: посреди трехъугольника въ сіяніи съ надписью *Іегова*, а по сторонамъ—скрижали и крестъ. Книга эта, изданная по Высочайшему повелѣнію, въ свое время была чрезвычайно полезною и впослѣдствіи выдержала много изданій (въ Спб.). Преосв. Филаретъ замѣчаетъ, что она «долго служила классическою книгою въ свѣтскихъ училищахъ» [1]).

Замѣч. Экземпляръ книги—полный и чистый, за исключеніемъ нѣсколькихъ листовъ, на которыхъ сдѣланы помѣтки чернилами,—въ корешкѣ—крѣпкій. *Ак. б.* № 279.

№ 98. Книга краткихъ поученій—въ листъ, напеч. въ Москвѣ, въ 1787 году, м. октября. 1, 14 и 263 листа.

Въ библіографіи книга не упоминается.

Въ заглавномъ листѣ: «Напечатася книга сія краткихъ поученій о главнѣйшихъ спасительныхъ догматахъ вѣры, и заповѣдехъ Божіихъ, и о должностяхъ, изъ разныхъ св. Отецъ и учителей собранная, въ царствующемъ вел. градѣ Москвѣ, въ лѣто отъ сотв. міра 7295: отъ рождества же по плоти Бога Слова 1787, инд. 6, мѣс. октовріа».

Въ первый разъ книга краткихъ поученій издана была въ 1786 году (*Унд.* № 2856). Въ предисловіи отъ св. Синода говорится: «Великій Петръ, имѣя попеченіе о приведеніи сыновъ отечества къ спасительному состоянію, повелѣлъ издать книгу о главнѣйшихъ догматахъ вѣры и о заповѣдехъ Божіихъ, собравъ съ разныхъ святыхъ учителей ясныя проповѣди. Исполненіе сего полезнѣйшаго узаконенія отнесено судьбами

[1]) Обз. р. дух. лит. ч. II, стр. 83.

Вышняго до сего времени, въ которое церковь насаждаясь покровительствомъ Благочестивѣйшія и премудрыя монархини Екатерины вторыя имѣетъ благовременной къ тому случай».

Поученія расположены «порядкомъ богословіи», кратки и принаровлены къ каждому дню мѣсяца, начиная съ 1-го сентября. Въ началѣ—о свящ. писаніи, какъ главнѣйшемъ источникѣ богопознанія, затѣмъ—о Богѣ, о Спасителѣ и о заповѣдяхъ; всего въ книгѣ 30 главъ.

Замѣч. Экземпляръ полный и чистый, — въ кожаномъ переплетѣ, золотообрѣзный; на крышкахъ выбитъ царскій орелъ. *Ак. б.* № 385.

№ 99. О должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ—въ 4-ку, напеч. въ Кіевѣ, въ 1789 году, м. февраля. 4 нен. и 260 стр.

По каталогамъ книга *неизвѣстна*.

Въ заглавіи: «Во славу святыя ... и проч. Благословеніемъ же св. Прав. Синода и преосв. Самуила [1]) митр. Кіевскаго и Ґалицкаго... напечатася *вторымъ* тисненіемъ въ той же св. Кіево-Печерской лаврѣ книга сія *О должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ, отъ слова Божія, соборныхъ правилъ и учителей церковныхъ сочиненная*, въ лѣто отъ сотворенія міра 7297: отъ Рождества же по плоти Бога Слова, 1789 инд. 7, мѣс. феврyарія».

О кіевскомъ изданіи упоминаетъ Сопиковъ (I, № 745) подъ 1788 годомъ, каковое изданіе и есть 1-е кіевское (у него поставлено 2-е т. е. по общему счоту); Ундольскій (№ 2691) кромѣ этого упоминаетъ еще о *кіевскомъ* изданіи 1779 года, но безъ показанія счота листовъ и съ ссылкою на экземпляръ Академіи Наукъ: нужно думать, что здѣсь вышла ошибка; ибо въ заглавіи кіевскаго изданія 1789 г. (нами описываемаго) было бы сказано *третьимъ* тисненіемъ.—Подъ 1789 годомъ у Сопикова, преосв. Филарета, Ундольскаго и у друг. упоминается эта книга, но *московскаго* изданія. Так. образ. описываемое нами *второе кіевское* изданіе 1789 года неизвѣстно въ библіографіи.

О побужденіи къ составленію и изданію этой книги говорится въ предисловіи: л. 2—3 (ненум.). Въ немъ сначала раскрываются 4 должности или обязанности пресвитера: о проповѣданіи слова Божія, о примѣрной св. жизни священника, о совершеніи св. таинствъ и о молитвѣ; за тѣмъ выясняется великая важность этихъ обязанностей и между прочимъ говорится:

«Но какъ извѣстны нѣкоторые священники, кои означенныхъ должностей не знаютъ, или и знать не стараются, и по тому званію своему не внимаютъ, и въ великомъ неустройствѣ пребываютъ, то дабы до конца въ таковомъ невѣдѣніи и небреженіи не осталися, и за то не под-

[1]) Самуилъ Миславскій былъ митрополитомъ кіевскимъ съ 1783 по 1796 г. (Аскоченскій—Кіевъ. Ч. II).

пали бы они той строгости суда Божія, которою судимы были Надавъ и Авіудъ сыны Аароновы: Офни и Финеесъ сыны Иліины, вѣтхозавѣтные священники: для того, какъ для наставленія, такъ и для побужденія ко вниманію таковымъ священникомъ книжица сія составлена, да кто впредь восхощетъ быть священникомъ, или просто церковнослужителемъ, вѣдалъ бы важность служенія новаго завѣта».

Книга эта въ первый разъ вышла въ свѣтъ въ 1776 году. За годъ до этого съ тою же цѣлію и назначеніемъ издана была книга: *Енхиріодіонъ о священствѣ* въ Почаевѣ въ 1775 году [1]). Она переведена съ латинскаго архіеп. Сильвестромъ Лубіеніецкимъ Руднѣцкимъ, и издана имъ не только для священниковъ своей епархіи, но вообще для всѣхъ, которые бы пожелали сдѣлаться священниками, съ цѣлію — «яко испытати имъ себѣ всеопасно и разсмотрѣти: званіемъ ли Божіимъ ведоми, или паче своихъ си единѣхъ пріобрѣтеній желаніемъ поощряеми къ священству текутъ». Въ этой заботливости своей преосвящ. Сильвестръ и умыслилъ «предложить сей *Енхиріодіонъ* о священствѣ», который «малъ убо видомъ, но вещми, яже въ немъ, аще и величайшимъ книгамъ, равноцѣнный» (*Предисл.* Енхиридіона 1775 года л. 2 — 3). — Но эта книга, какъ переводная, не могла всецѣло удовлетворить высокой заботливости архипастырей о духовенствѣ.

Чрезъ годъ по выходѣ этой книги, именно въ 1776 году, напечатана «*первымъ тисненіемъ* въ Спб. при св. Синодѣ» описываемая нами книга «О должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ» (м. Евгеній, II, стр. 153).

Она сочинена смоленскимъ епископомъ Пареeніемъ Сопковскимъ и могилевскимъ еписк. Георгіемъ Конисскимъ (м. Евгеній и преосв. Филаретъ) и выдержала много изданій: на позднѣйшемъ московскомъ изданіи 1853 года значится *двадцать пятое* изданіе ея.

О важномъ значеніи этой книги свидѣтельствуетъ то, что въ концѣ прошлаго столѣтія она введена была въ Академіяхъ и семинаріяхъ и служила для наставниковъ долгое время руководствомъ при чтеніи воспитанникамъ уроковъ объ обязанностяхъ приходскихъ священниковъ. Въ новомъ изданіи книга эта была пересмотрѣна, исправлена и дополнена

[1]) Объ этой книгѣ упоминаютъ Кастеринъ (№ 931) и Ундольскій (№ 2621). Она въ 8° *д. л.*, всего 3 и 153 листа, и содержитъ 10 главъ о священствѣ и важности свящ. сана. Вотъ ея полное заглавіе: *Енхіридіонъ о священствѣ. Краткими отъ свящ. Писанія и св. богодохновенныхъ Отецъ, купно же и прочихъ Писателей, изъятыми словесы составленный, прежде изъ Італійскаго на Латинскій, нынѣ же на Рускій языкъ, тщаніемъ Его преосвященства Кгръ Сильвестра Лубіенiецкаго Руднѣцкаго Екзарха всея Россіи, Луцкаго и Острогскаго епископа, преведенный. — Напечатася въ типографіи Почаевской, Чина св Василія В. Року Божія 1775.*

митропол. Гавріиломъ (Петровымъ). Преосв. Филаретъ (Обз. II, № 92) замѣчаетъ: «Сочиненіе о должностяхъ приходскихъ священниковъ писано русск. языкомъ, хотя напечатано славянскими буквами. Это сочиненіе въ недавнее время переведено на англійскій языкъ докт. Пальмеромъ, который признаетъ его за сочиненіе классическое».—По отзыву Ил. Ал. Чистовича [1]), сочиненіе это «по своему направленію, равно какъ по приложенію заключающихся въ немъ наставленій, никогда не будетъ ниже времени; потому что эти наставленія почерпнуты изъ глубокаго знанія человѣческой души и многолѣтней пастырской опытности составителей».

Замѣч. Экземпляръ описываемой книги полный, чистый и хорошо сохранившійся, въ крѣпкомъ кожаномъ переплетѣ. *Ак. б.* № 316.

№ 100. Православное ученіе или сокращенная христіанская богословія (митр. Платона)—въ 4-ку, напеч. въ Кіевѣ въ 1791 году, м. марта. 2 (ненум.), 7 и 129 лист.

Сопиковъ, V, № 12, 844.

Полное заглавіе книги слѣдующее: «*Православное ученіе или сокращенная христіанская богословія*» для употребленія Его Императорскаго Высочества Пресвѣтлѣйшаго всероссійскаго Наслѣдника, Благовѣрнаго Государя Цесаревича и Великаго Князя Павла Петровича: сочиненная Его Императ. Высочества учителемъ іеромонахомъ (что нынѣ Сvнодальнымъ Членомъ Митрополитомъ Московскимъ и Калужскимъ, и Святотроицкія Сергіевы Лавры Архимандритомъ) Платономъ. Печатано въ типографіи Кіевопечерскія лавры 1791 года, мѣс. марта». Второй ненум. листъ и первые 5 нумеров. содержатъ посвященіе книги Наслѣднику, а листы 7—8 заключаютъ предисловіе къ читателю. Въ концѣ посвященія авторъ кратко объясняетъ характеръ своего сочиненія: «Я за особенное благого о себѣ промысла Божія дѣйствіе почитаю, что имѣю счастіе къ услугамъ Вашего Импер. Высочества посвятить сочиненіе сіе, которое по возможности своей старался яснымъ написать порядкомъ, утверждаяся на несомнительномъ Божіемъ словѣ, и приводя къ вспомоществованію тогожъ изъясненія здраваго разума». Но болѣе достойно примѣчанія предисловіе къ читателю. Въ немъ авторъ кратко, но выразительно высказываетъ побужденія о цѣли своего труда, вызваннаго крайне неудовлетворительнымъ воспитательно-нравственнымъ состояніемъ въ современномъ ему обществѣ отъ крайней скудости книгъ для этого. Высказывая, что примѣръ Наслѣдника престола долженъ побудить родителей обучать дѣтей Закону Божію и приготовлять «ихъ къ честности нравовъ и непорочному житію», авторъ замѣчаетъ: «мы *не много имѣемъ* служащихъ къ тому духовныхъ наставленій, которыя бы съ краткимъ

[1]) «Исторія Спб. д. Академіи». Спб. 1857, стр. 289.

изъясненіемъ вѣры и нравоученія евангельскаго, могли послужить *первому невысокому отроковъ понятію*. Мало такихъ сочиненій: *но еще меньше* примѣчается къ тому *охоты и попеченія у родителей* о дѣтяхъ своихъ, а наипаче въ нынѣшнія времена, въ которыя *упражненія въ свѣтскихъ наукахъ предпочитается спасительному знанію закона*, что есть началомъ премудрости, въ которыя отдаютъ всѣхъ себя въ наученія странна и различна, а благодатію духовною наставленія не утверждаютъ слабыя свои сердца. *И сіе-то причиною есть, что въ немалой части христіанъ примѣчается столько распустныхъ нравовъ своевольства, и самыхъ развращенныхъ мнѣній*». Съ цѣлію евангельскаго наученія отроковъ авторомъ и издано это сочиненіе, «которое тѣмъ больше для молодыхъ отроковъ будетъ вмѣстительно, что они не будутъ имѣть нужды наизусть выучивать, какъ только одни подъ числами крупными словами написанныя предложенія; а протчее служащее къ тому изъясненіе будетъ довольно съ разсужденіемъ прочесть при руководствѣ разумнаго наставника». Соотвѣтственно этому, *предложенія* напечатаны крупнымъ шрифтомъ, а *изъясненія*—мелкимъ. Самое сочиненіе раздѣлено на *три* части и расположено въ систематическомъ порядкѣ: въ первой части о богопознаніи естественномъ; во второй о богопознаніи утверждаемомъ на откровеніи; въ третьей о заповѣдяхъ закона или о нравоученіи. «Въ расположеніи семъ, заключаетъ авторъ, послѣдовано естественному порядку: ибо мы начиная познаніе отъ естественнаго разсужденія, приходимъ потомъ къ откровенію».

Печать книги—чистая и отчотливая; въ книгѣ есть заставки и одна виньетка съ изображеніемъ Бога Отца. Въ концѣ книги—въ послѣдовъ. счотѣ листовъ—присоединено: а) Разсужденіе о Мельхиседекѣ и б) письменный отвѣтъ на это разсужденіе вел. кн. Павла Петровича.

Книга въ свое время была очень важною и доставила автору—и безъ того знаменитому учоностью—громкую славу: она была переведена на 8 иностранныхъ языковъ, изъ коихъ на *шести* была напечатана спустя 5 лѣтъ по выходѣ ея въ свѣтъ, т. е. послѣ 1765 года—перваго (русскаго) изданія книги, напечатанной гражданскими буквами въ Спб., при Академіи Наукъ (Слов. II, стр. 183). Первое же изъ иностранныхъ было Лейпцигское изданіе—на нѣмецкомъ языкѣ (Рига, 1770 г.).

Замѣч. Экземпляръ описываемой книги полный и чистый,—въ кожаномъ переплетѣ; на крышкахъ изображенія—Спасителя на верхней и Богоматери на нижней. *Ак. б.* № 317.

А. Родосскій.

Писатель четвертаго Евангелія по самому Евангелію.

Когда мы обращаемся къ содержанію четвертаго Евангелія съ вопросомъ о его писателѣ, то первый отвѣтъ, который получаемъ отсюда, есть тотъ, что писателемъ этого Евангелія былъ свидѣтель-очевидецъ Господа и описываемыхъ событій. Въ первой же главѣ Евангелія писатель говоритъ: „и видѣхомъ славу Его, славу, яко единороднаго отъ Отца, исполнь благодати и истины" (Іоан. I, 14). Что здѣсь именно писатель указываетъ на себя самого, на свою личность,—это открывается изъ сравненія приведеннаго мѣста съ XIX, 35: „и видѣвый свидѣтельствова, и истинно есть свидѣтельство его", и съ XXI, 24: „сей есть ученикъ, свидѣтельствуяй о сихъ, иже и написа сія" и пр...

Но не смотря на это само по себѣ ясное свидѣтельство Евангелія, нѣкоторые западные критики отрицательнаго направленія—Бауръ, а за нимъ Кеймъ и др., говорятъ, что здѣсь писатель Евангелія называетъ себя свидѣтелемъ-очевидцемъ не въ собственномъ, буквальномъ смыслѣ, а въ смыслѣ духовномъ; онъ указываетъ на такое свидѣтельство славы и величія Господа, которое можетъ имѣть всякій христіанинъ въ духѣ или умѣ созерцательнымъ образомъ.

Выставляя такое мистическое толкованіе приведеннаго мѣста, упомянутые критики однакоже не даютъ никакихъ доказательствъ и оправданій для своего толкованія—ни изъ самаго текста евангельскаго, ни со стороны какихъ либо внѣшнихъ свидѣтельствъ и соображеній разума. Мало этого, они повидимому не хотятъ даже обратить болѣе строгое вниманіе на самую форму выраженія евангелиста въ приведенномъ мѣстѣ, которая, независимо отъ всѣхъ

другихъ обстоятельствъ, не допускаетъ уже подобнаго толкованія. Выраженіе: ἐθεασάμεθα употреблено въ прошедшемъ, совершившемся времени (которое выражается греч. аористомъ), и потому не допускаетъ возможности понимать его въ смыслѣ общехристіанскаго созерцанія славы Іисусовой, во всякое время. Писатель ясно указываетъ на прошедшій фактъ свидѣтельства и созерцанія славы Іисусовой и тѣмъ самымъ прямо устраняетъ возможность перетолкованія его. Кромѣ этого сравненіе приведеннаго мѣста изъ Евангелія съ началомъ перваго посланія Іоанна (I, 1—3) убѣждаетъ насъ уже совершенно не только въ томъ, что разбираемое выраженіе Евангелія ἐθεασάμεθα нельзя понимать ни въ какомъ другомъ времени, кромѣ прошедшаго, показывающаго уже совершившееся, оконченное дѣйствіе, но и въ томъ, что его нельзя понимать въ *духовномъ* смыслѣ, въ смыслѣ созерцанія только умомъ. безъ фактической дѣятельности внѣшнихъ чувствъ. Въ первомъ посланіи своемъ ап. Іоаннъ прямо говоритъ о чувственно-реальномъ. видимомъ наблюденіи славы и величія Господа и всѣхъ событій евангельской исторіи, о наблюденіи посредствомъ органовъ внѣшнихъ чувствъ, а не созерцаніи только умомъ: „о томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали и что осязали руки наши, о Словѣ жизни“ и пр. (1 Іоан. I, 1—3). Если Бауръ и это мѣсто хочетъ понимать и толковать въ томъ же мистически-духовномъ смыслѣ, не выставляя для этого рѣшительно никакихъ законныхъ основаній, но идя противъ правильнаго и обычнаго пониманія данныхъ формъ и выраженій греческаго языка, то безпристрастная научная критика не можетъ съ нимъ имѣть дѣла, точно такъ же, какъ и онъ совершенно далекъ отъ строгой научной критики, стоя только на почвѣ произвольныхъ предположеній. Въ самомъ Евангеліи другое, параллельное разобранному цитату мѣсто: XIX, 35, въ которомъ стоитъ глаголъ ὁράω (ἑωρακὼς), означающій собственно чувственное зрѣніе *посредствомъ глазъ*, въ каковомъ смыслѣ этотъ глаголъ попреимуществу употребляется и въ древнеклассической и церковной литературѣ [1]),—рѣшительно исключаетъ толкованіе Баура.

---

[1]) Изъ классическихъ писателей глаголъ ὁράω употребляютъ въ этомъ

Изъ приведенныхъ мѣстъ четвертаго Евангелія видно, что писатель его былъ не только свидѣтель-очевидецъ описываемаго, но и ученикъ Господа и даже весьма близко стоявшій къ Господу. „И видѣвый свидѣтельствова и истинно есть свидѣтельство его, и той вѣсть, яко истину глаголетъ, да вы вѣру имете“ (Іоан. XIX, 35). „Сей есть ученикъ, свидѣтельствуяй о сихъ, иже и написа сія. И вѣмы, яко истинно есть свидѣтельство его“ (Іоан. XXI, 24). Но западные богословы, опять своеобразно толкуя приведенныя мѣста Евангелія, не позволяютъ выводить изъ нихъ то заключеніе, которое мы выводимъ. Въ первомъ мѣстѣ находятъ указаніе на два различныя лица,—на писателя Евангелія и отличнаго отъ него свидѣтеля-очевидца событій (ап. Іоанна), отъ котораго первый получалъ будто бы свѣдѣнія о евангельскихъ событіяхъ. Именно (Гильгенфельдъ, Кеймъ и др.) говорятъ, что выраженіе: ἐκεῖνος οἶδεν, употребленное въ третьемъ лицѣ, относится не къ писателю Евангелія, но этотъ послѣдній высказываетъ его по отношенію къ свидѣтелю-очевидцу, отъ котораго такимъ образомъ отличаетъ себя писатель. Такое толкованіе указаннаго выраженія вызвало значительную полемику между учоными, но она разрѣшилась однако не въ пользу мнѣнія Кейма и Гильгенфельда. Изслѣдованіе дѣла показало, что употребляемое весьма часто (72 раза) въ Евангеліи отъ Іоанна слово ἐκεῖνος не подходитъ подъ обыкновенное словоупотребленіе; оно означаетъ не отдаленный субъектъ, какъ это обыкновенно бываетъ, но евангелистъ употребляетъ его большею частію для болѣе сильнаго обозначенія лица, принимающаго участіе въ дѣйствіи, или самаго совершающагося факта. Таково напр. употребленіе слова ἐκεῖνος въ V гл. 39 ст.: *καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ*. Въ Евангеліи мы встрѣчаемъ даже совершенно устраняющій всякій споръ въ данномъ отношеніи случай, при которомъ ἐκεῖνος употребляется вмѣсто перваго лица мѣстоименія и вполнѣ можетъ быть замѣнено послѣднимъ,—именно тамъ, гдѣ Іисусъ Христосъ сказалъ слѣпорожденному о Себѣ Самомъ: „*и видѣлъ ты Его, и Онъ* (ἐκεῖνος)

смыслѣ: Гомеръ, см. *Иліады* 2 пѣс., а также въ *Одиссеѣ*; далѣе Ксенофонтъ въ *Киропедіи* 7 гл., у Софокла въ *Антигонѣ*, у Демосфена въ его рѣчахъ и др.

говоритъ съ тобою" (Іоан. IX, 37). Такимъ образомъ съ филологической точки зрѣнія въ приведенномъ мѣстѣ Евангелія нѣтъ основанія допускать различіе лицъ—писателя Евангелія и свидѣтеля-очевидца (Іоанна апостола), отъ котораго будто бы первый получалъ свои свѣденія.

Что касается втораго изъ приведенныхъ мѣстъ, то и въ немъ другой категоріи толковники также находятъ различіе между лицами,—писателемъ, котораго въ то же время признаютъ здѣсь очевидцемъ повѣствуемыхъ событій, и свидѣтелями истинности его повѣствованій. Предполагаютъ [1]), что слова: *и вѣмы* (οἴδαμεν), *яко истинно есть свидѣтельство его*—произошли не отъ самого писателя четвертаго Евангелія, но есть вставка или прибавка отъ другой руки, именно—находившихся съ апостоломъ Іоанномъ друзей его, какъ первыхъ читателей его Евангелія, изъ которыхъ можетъ быть были даже нѣкоторые точно также очевидцы и ученики Господа—и они-то подтвердили достовѣрность сказаній апостола Іоанна для потомства, внесши указанныя слова въ текстъ его Евангелія. Основаніе для такого предположенія въ самомъ Евангеліи находятъ въ употребленіи множественнаго числа—οἴδαμεν (24 ст. XXI гл.) при слѣдующемъ за нимъ въ ст. 25 единственномъ числѣ: οἶμαι, и говорятъ, что множественное число предполагаетъ и множественность свидѣтелей, а съ другой стороны обращаютъ вниманіе на то, что здѣсь о писателѣ говорится въ 3-мъ лицѣ, а не въ 1-мъ, какъ бы слѣдовало. Обоснованнымъ такъ предположеніемъ думаютъ доказать подлинность Евангелія отъ Іоанна, видя въ упомянутой прибавкѣ древнѣйшее свидѣтельство очевидцевъ и друзей Іоанна.

Но зачѣмъ же, спрашивается, прибѣгать къ такой натяжкѣ для доказательства подлинности Іоаннова Евангелія, какъ будто нѣтъ другихъ болѣе надежныхъ и положительныхъ доказательствъ и свидѣтельствъ этой подлинности? Доказывая подлинность всего Евангелія, допускаютъ неподлинность частнаго его мѣста!... Да

[1]) Даже защитники подлинности Евангелія отъ Іоанна, какъ: *Tholuck*, Glaubwürdigkeit der evang. Gesch. стр. 273—275; *Ebrard*, Wissensch. Kritik der evang. Gesch... стр. 1068; *Godet*, Commentar zu dem Evang. Iohan. и др.

и твердо ли то основаніе, на которое опирается подобное доказательство. Основаніемъ этимъ, какъ мы сказали, служитъ только множественное число глагола οἴδαμεν и рѣчь о писателѣ въ третьемъ лицѣ.

Но прежде всего нѣкоторые изслѣдователи древняго текста въ выраженіи οἴδαμεν видятъ не одно слово, а два, соединенныхъ между собою: οἶδα, 1 лице глагола, и частицу μεν, которыя только вслѣдствіе древняго способа непрерывнаго письма, не допускавшаго раздѣленія словъ между собою, прочитаны были за одно слово οἴδαμεν и такъ вошли въ наше Евангеліе. При такомъ пониманіи дѣла устраняется даже и рѣчь какъ о множественномъ числѣ глагола, такъ и о множественности свидѣтелей пишущихъ, но при этомъ же очевидно допускается необходимость нѣкотораго исправленія настоящаго текста Евангелія. Мы же, въ виду отзывовъ о себѣ различныхъ писателей священныхъ книгъ, не прибѣгая къ требованію исправленія настоящаго текста, который, думаемъ, вполнѣ соотвѣтствуетъ подлиннику, можемъ объяснить и форму множественнаго числа глагола οἴδαμεν о самомъ апостолѣ Іоаннѣ, какъ одномъ и томъ же лицѣ, очевидцѣ описываемыхъ событій и вмѣстѣ писателѣ Евангелія, безъ предположенія постороннихъ свидѣтелей, сдѣлавшихъ здѣсь будто бы свою приписку. Въ самомъ дѣлѣ, если подъ словомъ οἴδαμεν нельзя разумѣть самого апостола-писателя, а только множественность сторонныхъ свидѣтелей, то, значитъ, апостолъ Іоаннъ не могъ говорить о себѣ во множественномъ числѣ; значитъ онъ и въ другихъ случаяхъ не долженъ говорить и не говоритъ такъ, по этому предположенію. Однако мы какъ въ самомъ Евангеліи въ другомъ мѣстѣ, такъ и въ посланіи Іоанна встрѣчаемъ ту же форму множественнаго числа, изрекаемую отъ лица самого писателя: *и мы видѣли славу Его*, говоритъ онъ (Іоан. I, 14). *О томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли... что разсматривали и что осязали руки наши... мы видѣли и свидѣтельствуемъ и возвѣщаемъ вамъ сію вѣчную жизнь* (1 Іоан. I, 1—2). Въ этомъ послѣднемъ мѣстѣ, въ посланіи, уже еще прямѣе, чѣмъ въ Евангеліи, говоритъ самъ писатель, апостолъ Іоаннъ отъ своего

собственнаго лица во множественномъ числѣ, принимая во вниманіе здѣсь конечно и самовидство другихъ апостоловъ, прежде бывшихъ съ нимъ, но теперь умершихъ, и слѣдовательно при написаніи Евангелія въ концѣ жизни апостола Іоанна не могшихъ присутствовать при немъ и своимъ личнымъ, письменнымъ свидѣтельствомъ подтверждать подлинность его Евангелія (которое и не нуждалось въ этомъ). Подобную же форму множественнаго числа мы встрѣчаемъ и у другихъ апостоловъ-писателей, напр. въ посланіяхъ ап. Павла. Но во всѣхъ подобныхъ мѣстахъ, мы надѣемся, и сами защитники высказаннаго выше предположенія не станутъ предполагать множественности пишущихъ. И вообще форма множественнаго числа, хотя бы употреблялась относительно одного лица, есть, можно сказать, обычная форма писаній, и потому находить въ ней указаніе, особенно въ приведенномъ мѣстѣ, на множественность говорящихъ лицъ или свидѣтелей еще нѣтъ никакихъ достаточныхъ основаній [1]). Стремленіе же дать отрицательной критикѣ желаемое ею [2]) древнѣйшее и прямое свидѣтельство о подлинности Евангелія рѣшительно не даетъ права и не уполномочиваетъ строить подобное предположеніе и произвольно допускать въ Евангеліи неподлинныя вставки и раздѣленія.

Что же касается рѣчи о писателѣ въ третьемъ лицѣ (въ приведенномъ мѣстѣ Евангелія отъ Іоанна XXI, 24), то она еще не можетъ говорить противъ происхожденія указаннаго мѣста отъ самого писателя Евангелія. Рѣчь о себѣ въ третьемъ лицѣ, какъ и выраженіе ἐκεῖνος—(разобранное выше), равно какъ и форма глагола во множественномъ числѣ, — легко могла произойти изъ устъ самого писателя. Такой способъ выраженія о себѣ писателей не единиченъ въ св. Писаніи какъ ветхаго, такъ и новаго завѣта [3]); напротивъ онъ, можно сказать, довольно обыкновененъ

---

[1]) Въ томъ же Евангеліи отъ Іоанна Марія Магдалина, напр. извѣщая апостоловъ о воскресеніи Христовомъ, говоритъ отъ своего лица: «унесли Господа изъ гроба, καὶ οὐκ οἴδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν» (Іоан. XX, 2), — опять одно лице говоритъ о себѣ во множеств. числѣ.

[2]) Такое стремленіе высказываетъ особенно *Tholuck*, см. вышеуказанное его сочиненіе.

[3]) Въ примѣръ изъ ветх. завѣта можно представить псалмы Давида, гдѣ онъ

и свидѣтельствуетъ только о смиреніи писателя, а потому строить на немъ какія-либо неумѣстныя догадки и предположенія — незаконно... Итакъ въ приведенныхъ евангельскихъ цитатахъ нѣтъ различія между писателемъ Евангелія и очевидцемъ описываемыхъ событій: и тотъ и другой, какъ открывается изъ прямого и правильнаго пониманія мѣстъ, есть одно и то же лицо, и именно — ближайшій ученикъ Господа, какъ это особенно видно изъ послѣдняго мѣста (XXI, 24). Но какой же это ученикъ Господа — писатель четвертаго Евангелія?

Мнѣнія относительно рѣшенія этого вопроса по Евангелію также различны. Критики отрицательнаго направленія конечно рѣшаютъ этотъ вопросъ не въ пользу авторства Іоаннова. Совершенно произвольно и безосновательно, въ противорѣчіе всеобщему древнецерковному преданію и евангельскимъ указаніямъ, Лютцельбергеръ напримѣръ предполагаетъ, что этотъ ученикъ, написавшій Евангеліе, былъ апостолъ Андрей; а Штрауссъ утверждаетъ, что „писателемъ четвертаго Евангелія былъ одинъ изъ учениковъ школы Іоанновой". Къ послѣднему предположенію мы еще возвратимся ниже, а первое и разбирать не станемъ, потому что оно не выставляетъ въ свою пользу никакихъ твердыхъ и серьезныхъ основаній и доказательствъ. Теперь же изложимъ положительное рѣшеніе вопроса на основаніи внутреннихъ признаковъ самаго Евангелія.

Прежде всего мы видимъ, что всѣ, упоминаемые въ четвертомъ Евангеліи, апостолы называются по именамъ и притомъ съ точностію и опредѣленно отличаются одинъ отъ другаго. Такъ апостолъ Андрей упоминается 4 раза въ Евангеліи и точнѣе обозначается, какъ братъ Симона Петра (Іоан. I, 41; VI, 8). Этотъ послѣдній, упоминаемый 33 раза, никогда почти не называется собственнымъ, первоначальнымъ именемъ, но — или съ прибавкою *Петръ*, или просто Петромъ (Іоан. I, 41; VI, 8. 68; XIII, 6, 9. 24. 36; XVIII, 10. 15. 25; XX, 2. 6; XXI, 2. 3. 11. 15; — I, 44; XIII, 8. 37; XVIII, 11. 16. 17. 18. 26. 27; XX, 3. 4; XXI, 7. 20.

говоритъ о себѣ въ третьемъ лицѣ (см. Пс. XVII, 51; CXLIII, 10; ср. Пс. XIX и XX, а также LXXI; ср. 2 Цар. VII, 19—29; 1 Пар. XVII, 16—27); въ нов. завѣтѣ см. посланія апп. Павла и Петра.

21). Что евангелисть намѣренно дѣлаетъ такое обозначеніе имени, это открывается изъ двухъ случаевъ, гдѣ ап. Петръ, какъ братъ Андрея, по необходимости, называется еще только Симономъ (I, 41 — 42 и XXI), такъ какъ при одномъ изъ этихъ случаевъ онъ еще не получилъ отъ Господа наименованія Петръ, а при другомъ (XXI) Господь, называя Петра первоначальнымъ его человѣческимъ именемъ, имѣлъ въ виду привести его къ полному раскаянію во грѣхѣ человѣческой слабости его—въ отреченіи отъ Іисуса Христа. Ѳомѣ, упоминаемому до 5 разъ, евангелистъ придаетъ названіе *Дидимъ* (Іоан. XI, 16; XX, 24; XXI, 2); точно также Іуду Ѳаддея (упоминаемаго одинъ разъ) онъ заботливо отличаетъ отъ Іуды предателя или Искаріотскаго (Іоан. XIV, 22), и этого послѣдняго (8 разъ)—отъ перваго (Іоан. VI, 71; XII, 4; XIII, 2, 26, 29; XVIII, 2. 5). И другихъ лицъ (апостолъ Филиппъ упоминается 2 раза), равно какъ и самыя мѣстности евангелистъ также старается точно обозначить, какъ свидѣтель-очевидецъ. Между апостолами въ четвертомъ Евангеліи мы не встрѣчаемъ только *поименно названными* двухъ братьевъ, довѣреннѣйшихъ учениковъ Господа (по тремъ первымъ Евангеліямъ), Іакова и Іоанна. Что это значитъ? Почему столь близко стоявшіе къ Господу и пользовавшіеся Его особеннымъ довѣріемъ, вмѣстѣ съ Петромъ, два ученика не называются по имени въ четвертомъ Евангеліи? Между тѣмъ въ этомъ Евангеліи выступаетъ одинъ ученикъ, занимающій весьма значительное, даже ближайшее положеніе въ отношеніи къ Іисусу Христу при всѣхъ важнѣйшихъ событіяхъ и не называется по имени, а просто обозначается, какъ *другій ученикъ*. Онъ первый, вмѣстѣ съ Андреемъ, обращается ко Христу, послѣ того какъ на Него указалъ Креститель; онъ одинъ ближайшимъ образомъ сопровождалъ Іисуса, когда Его взяли подъ стражу и повели на судъ къ первосвященнику, и онъ же, какъ извѣстный во дворѣ первосвященника, провелъ туда и ап. Петра; онъ первый, по полученіи вѣсти о воскресеніи Господа, отправляется вмѣстѣ съ Петромъ ко гробу и первый же вѣруетъ въ фактъ воскресенія Христова... Этотъ же самый *другій ученикъ* является по Евангелію и особенно возлюбленнымъ для Господа и называется *учени-*

комъ, его же любляше Іисусъ. Онъ на Тайной вечери возлежалъ на груди Іисусовой и чрезъ него Петръ рѣшился узнать отъ Господа, кто предастъ Его? Этотъ возлюбленный ученикъ—одинъ изъ всѣхъ апостоловъ—стоялъ при крестѣ Іисуса и получилъ отъ Него послѣднее завѣщаніе заботиться о Его Матери, какъ новый, замѣнившій мѣсто Іисуса, сынъ ея. Этотъ же возлюбленный ученикъ первый узнаетъ воскресшаго Господа, по явленіи Его при морѣ Тиверіадскомъ (Іоан. XXI, 7). Несомнѣнное единство лица, къ которому относятся оба упомянутыя названія, яснѣйшимъ образомъ открывается тамъ, гдѣ эти названія соединяются въ одномъ мѣстѣ: „и приходитъ (Марія Магдалина) къ Симону Петру и *къ другому ученику, котораго любилъ Іисусъ*, и говоритъ имъ: унесли Господа изъ гроба, и не знаемъ, гдѣ положили Его“ (Іоан. XX, 2). И далѣе прибавляется: „тотчасъ вышелъ Петръ и *другой ученикъ*, и пошли ко гробу. Они побѣжали оба вмѣстѣ; но другой ученикъ бѣжалъ скорѣе Петра, и пришелъ ко гробу первый“ (ст. 3 и 4). Итакъ *другій ученикъ* и *его же любляше* Іисусъ есть одно и то же лицо, апостолъ довѣреннѣйшій и ближайшій къ Господу (какъ это видно изъ Іоан. XIII, 23; XIX, 26—27; XXI, 20—24); а изъ XXI главы 24—25 ст. видно, что онъ самый былъ и писателемъ четвертаго Евангелія. Такимъ образомъ остается только одинъ вопросъ: кто этотъ писатель, возлюбленный ученикъ Господа? Есть ли это именно апостолъ Іоаннъ?

Независимо отъ единогласнаго и всеобщаго древне-церковнаго преданія, свидѣтельствующаго, что писатель четвертаго Евангелія, возлюбленный ученикъ Господа, усыновленный Матери Іисусовой и принявшій ее къ себѣ въ домъ, былъ именно апостолъ Іоаннъ,—мы изъ самаго Евангелія убѣждаемся въ томъ же самомъ. Прежде всего та форма выраженія, въ которой писатель четвертаго Евангелія называетъ непоименованнаго *другаго* ученика, котораго *любилъ Іисусъ* и который такимъ образомъ весьма близко стоялъ къ Господу,—показываетъ, что этотъ *другой ученикъ* весьма извѣстенъ читателямъ Евангелія, и извѣстенъ именно, какъ писатель этого Евангелія [1]). Потому только евангелистъ и могъ не называть по

[1]) Самое выраженіе *другій ученикъ* употребляется вездѣ съ опредѣленнымъ

имени этого ученика, занимающаго весьма видное положеніе при всѣхъ важнѣйшихъ событіяхъ евангельской исторіи, что въ лицѣ этого ученика является онъ самъ, слѣдовательно уже какъ хорошо извѣстный читателямъ его Евангелія. Въ противномъ случаѣ писатель долженъ былъ бы прямо наименовать этого ученика, если бы послѣдній былъ отличенъ отъ него, и неупоминаніе имени этого ученика, при тщательномъ обозначеніи именъ другихъ апостоловъ, явилось бы необъяснимымъ и страннымъ явленіемъ въ Евангеліи. Далѣе, только съ этой точки зрѣнія вполнѣ понятно и объяснимо то, что писатель Евангелія не поименовываетъ и Іакова, брата Іоанна, упомянувши только въ одномъ мѣстѣ вообще о *двухъ сынахъ Зеведеовыхъ* (Іоан. XXI, 2). Вошедшія въ природу апостола Іоанна смиренность и скромность, выразившіяся въ его молчаливости и держаніи себя на заднемъ планѣ (какъ видно изъ всѣхъ Евангелій), заставили его, при извѣстности своимъ ближайшимъ читателямъ, умолчать въ Евангеліи какъ о своемъ собственномъ имени, такъ и объ имени брата своего Іакова, и даже объ имени матери своей Саломіи, которая не названа собственнымъ ея именемъ (что однако дѣлаютъ три первые евангелиста) между женщинами, сопровождавшими Іисуса на Голгоѳу и находившимися тамъ по Его распятіи. Какъ *своихъ*, апостолъ Іоаннъ не называетъ по имени ни брата, ни матерь... Кромѣ того мы видимъ, что Предтеча Христовъ Іоаннъ упоминается въ Евангеліи до 20 разъ, и ни одного разу евангелистъ не находитъ нужнымъ, вопреки обыкновенію другихъ евангелистовъ и своему собственному, отличить ближайшимъ опредѣленіемъ Іоанна Крестителя отъ апостола Іоанна; ни одного разу Предтеча Іоаннъ не названъ *Крестителемъ*, а просто Іоанномъ. Что это значитъ опять?—Подобное уклоненіе отъ точности и опредѣленности въ повѣствованіи и поименованіи лицъ со стороны четвертаго евангелиста только и можно объяснить опять съ той же точки зрѣнія, т. е. что писатель Евангелія намѣренно дѣлаетъ это, потому что онъ самъ Іоаннъ, и такъ какъ не поименовываетъ себя прямо въ своемъ Евангеліи, то и не находитъ

членомъ: ὁ; не сказано просто: ἄλλος μαθητής, но: ὁ ἄλλος μαθητής; ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος; ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος.

нужнымъ опредѣленно и тщательно отличать отъ себя Іоанна Предтечу чрезъ прибавленіе названія *Креститель* [1]).

Итакъ, по соображеніи и сличеніи всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами указаній четвертаго Евангелія, мы нашли, что и само это Евангеліе явно представляетъ своимъ писателемъ ученика, *его же любляше Іисусъ*, что этотъ ученикъ есть не иной кто нибудь, какъ апостолъ Іоаннъ. Но этотъ выводъ получитъ еще большую твердость и основательность, когда мы обратимъ вниманіе еще на слѣдующее обстоятельство. Писатель четвертаго Евангелія, называющій себя возлюбленнымъ ученикомъ Іисуса, какъ оказывается изъ приведенныхъ нами выше цитатъ, принадлежалъ къ числу тѣхъ трехъ довѣреннѣйшихъ учениковъ Господа, которые (Петръ, Іаковъ и Іоаннъ), по тремъ первымъ Евангеліямъ, находились ближе всѣхъ къ Іисусу Христу и присутствовали одни только при самыхъ важнѣйшихъ событіяхъ и дѣлахъ Его земной жизни. Теперь какой же именно изъ этихъ трехъ учениковъ могъ быть писателемъ четвертаго Евангелія? Петръ очевидно не могъ быть имъ, потому что ясно отличается въ Евангеліи отъ ученика, его же любляше Іисусъ (см. Іоан. XXI). Іаковъ, братъ Іоанна, точно также не могъ быть этимъ писателемъ, потому что онъ въ очень раннее время уже принялъ мученическую смерть, при Иродѣ Агриппѣ 1-мъ, какъ это видно изъ Дѣян. XII, 2, а между тѣмъ писателю Евангелія Самимъ Господомъ обѣщано было, что онъ не умретъ, доколѣ снова не пріидетъ къ нему Господь (Іоан. XXI, 22—24), т. е. что онъ будетъ избавленъ отъ мученической смерти и проживетъ долгое время до особаго явленія ему Господа. Такимъ и представляютъ намъ Апокалипсисъ и церковное преданіе апостола Іоанна.

[1]) *Майеръ* (см. его Die Aechtheit des Evang. nach Ioh. стр. 242) высказываетъ еще одно остроумное замѣчаніе; по его словамъ, ап. Іоаннъ, какъ писатель четвертаго Евангелія, всетаки *называетъ себя по имени* въ своемъ Евангеліи; именно: названіе Іоаннъ съ еврейскаго (יוֹחָנָן) значитъ собственно *возлюбленный Богомъ* (Іеговою). Отсюда писатель Евангелія и поименовываетъ ап. Іоанна, какъ *ученика, его-же любляше Іисусъ*. Евангелистъ такимъ образомъ только переводитъ еврейское названіе, уже мало понятное читателямъ не въ палестинскихъ странахъ и особенно—не евреямъ, на понятный греческій языкъ, но смыслъ и значеніе этого названія остаются тѣ же.—Конечно это—только остроумное замѣчаніе, не болѣе.

Кромѣ того многое въ характерѣ и содержаніи четвертаго Евангелія показываетъ, что оно написано и писатель его жилъ не въ іудейской странѣ, но уже долгое время—между эллинами. Между тѣмъ относительно апостола Іакова извѣстно, что онъ никогда не оставлялъ Палестины и слѣдовательно не могъ быть писателемъ Евангелія; тогда какъ мы знаемъ, что ап. Іоаннъ долгое время жилъ въ греческихъ странахъ Малой Азіи. Итакъ онъ только и могъ быть и дѣйствительно былъ писателемъ четвертаго Евангелія.

Но Штрауссъ, какъ мы выше замѣтили, ставитъ слѣдующее возраженіе противъ возможности признанія писателемъ четвертаго Евангелія, на основаніи только евангельскаго текста, самого ап. Іоанна. Онъ говоритъ, что въ четвертомъ Евангеліи Іаковъ, братъ Іоанна, занимаетъ невидное положеніе, тогда какъ самъ Іоаннъ даже предъ Петромъ имѣетъ преимущество, которое вмѣстѣ „съ почетнымъ и таинственнымъ эпитетомъ: ученикъ, его же любляше Іисусъ, иже и возлеже на вечери на персяхъ Его“,—очевидно указываетъ на другаго сочинителя Евангелія, а не на апостола, на какого-нибудь человѣка именно „изъ Іоанновой школы“, который изъ уваженія къ своему учителю почтилъ его даже предъ апостоломъ іудеевъ Петромъ и всѣми другими чрезъ указанное почетное названіе. Тѣмъ болѣе, прибавляетъ Штрауссъ, должно удивлять насъ въ четвертомъ Евангеліи то обстоятельство, что въ немъ, повидимому уничтожается „тріумвиратъ Петра, Іакова и Іоанна и превращается почти въ монархію“; этого не могъ сдѣлать самъ апостолъ [1]). Затѣмъ Штрауссъ перечисляетъ случаи изъ Евангелія, гдѣ хотя показывается сравнительно высокое значеніе ап. Петра. но только при посредствѣ Іоанна, который такимъ образомъ всюду выставляется первенствующимъ между апостолами.

Но въ отвѣтъ на все это возраженіе достаточно только замѣтить, что оно само въ себѣ заключаетъ опровержепіе и не можетъ говорить противъ признанія ап. Іоанна писателемъ четвертаго Евангелія. Апостолу Петру въ этомъ Евангеліи отдается должное, то, что принадлежало ему въ исторической дѣйствительности; апостолу

---

[1]) См. *Strauss*, Das Leben Iesu.

Іоанну точно также не усвояется никакой, выражаясь словами Штраусса, монархической власти надъ прочими апостолами, никакого первенства между ними, а что онъ пользовался особенною близостію къ Господу, какъ Его возлюбленный ученикъ, — это фактъ безспорный и былъ признанъ какъ Самимъ Іисусомъ Христомъ, такъ и апостолами, и онъ ничего не можетъ говорить противъ авторства Іоаннова. Особенная близость Іоанна къ Господу изображается и въ трехъ первыхъ Евангеліяхъ и слѣдовательно въ этомъ отношеніи четвертое Евангеліе не представляетъ ничего удивительнаго и новаго. По способу выраженія евангелиста Іоанна видно, что онъ упоминаетъ о любви къ себѣ Господа, какъ о незаслуженной благости; это воспоминаніе было для него блаженствомъ и утѣшеніемъ всегда и особенно во дни его старости, когда онъ писалъ свое Евангеліе. Что же касается того, что апостолъ Іаковъ, по четвертому Евангелію, находится какъ бы въ забвеніи и только разъ упоминается, какъ сынъ Зеведея, то мы объ этомъ уже выше упоминали и это легко объясняется скромностію ап. Іоанна, которому Іаковъ былъ братъ. Если бы евангелистъ Іоаннъ особенно поставилъ на видъ брата своего Іакова и обнаружилъ его преимущество, какъ довѣреннѣйшаго ученика Господня, тогда это, кажется, еще болѣе подало бы критикѣ поводовъ не признавать писателемъ четвертаго Евангелія апостола Іоанна. Наконецъ, что значитъ самая фраза Штраусса, что четвертое Евангеліе написано *какимъ-либо ученикомъ изъ школы Іоанновой?* Прежде чѣмъ говорить такъ, Штрауссъ безпристрастно, съ доказательствами отвѣтилъ бы на слѣдующій вопросъ: знала ли въ самомъ дѣлѣ древность о какой-либо исключительно Павловой или Петровой, а тѣмъ болѣе Іоанновой школѣ? Представить съ фактическими доказательствами положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ рѣшительно невозможно. Итакъ, по указаніямъ самаго четвертаго Евангелія, мы утверждаемъ, что оно написано свидѣтелемъ-очевидцемъ и именно—ап. Іоанномъ, и никакихъ противорѣчій и поводовъ къ непризнанію авторства его оно не представляетъ.

Но говорятъ еще, что съ самовидствомъ четвертаго евангелиста нельзя примирить будто бы нѣкоторыя историческія и топо-

графическія неправильности и погрѣшности, замѣчаемыя въ Евангеліи. Таково напр. въ первомъ отношеніи мнѣніе Баура, что евангелистъ словами: ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου (XVIII. 13)—высказалъ будто бы мысль объ ежегодной перемѣнѣ іудейскихъ первосвященниковъ, подобной римскимъ консуламъ, тогда какъ ветхозавѣтная исторія показываетъ, что іудейскіе первосвященники обладали первосвященническимъ званіемъ пожизненно. Значитъ, по словамъ Баура, евангелистъ, допуская эту историческую неточность, незнакомъ былъ съ обычаями и законами іудеевъ относительно первосвященническаго званія [1]).

Но этого мнѣнія Баура не раздѣляетъ даже и Кеймъ [2]). Евангелистъ дѣйствительно придаетъ особенное значеніе первосвященничеству Каіафы въ этомъ году, но только потому, что это обстоятельство, по усмотрѣнію Божію, содѣйствовало выполненію на Іисусѣ Христѣ всего, что должно было случиться съ Нимъ. Съ другой стороны точныя историческія и археологическія изслѣдованія показали, что первосвященники у іудеевъ, подъ властію римскихъ императоровъ, часто смѣнялись одинъ другимъ, такъ что первый напр. былъ еще живъ и считался первосвященникомъ, а на его мѣсто уже поставлялся другой. Объ этомъ свидѣтельствуетъ Іосифъ Флавій [3])—и намъ кажется страннымъ, почему эта ученая критика Евангелій обходитъ молчаніемъ въ данномъ случаѣ свидѣтельства іудейскаго историка, который своими указаніями заградилъ бы уста ей, не допустивъ ее высказывать подобнаго рода не историческія сужденія. Въ данномъ случаѣ писатель четвертаго Евангелія, дѣлая приведенное выше замѣчаніе о годѣ первосвященничества Каіафы, имѣлъ въ виду очевидно не только *значеніе* этого первосвященничества въ годъ смерти Іисуса Христа, но и современныя историческія обстоятельства, при которыхъ часто смѣнялись іудейскіе первосвященники и при которыхъ однако первосвященникомъ въ это время былъ именно Каіафа. Такимъ образомъ указанное мѣсто Евангелія, при научно-историческомъ объя-

---

[1]) *Baur*, Kritische Untersuchungen über die Kanonisch. Evang. 1847 г.
[2]) *Keim*, Geschichte Iesu von Nazara, 1867 г. tom. I, p. 133.
[3]) *Josephi*, Antiqu. XVIII, 2, 4, 5; XX, 9.

сненіи его, говоритъ не только не противъ самовидства евангелиста и историческаго характера его Евангелія, но именно—*за* это самовидство и *за* этотъ историческій характеръ: ясно, что евангелистъ точно зналъ современныя ему историческія обстоятельства и отношенія во время земной жизни Господа нашего Іисуса Христа.

Что касается второй части возраженія относительно (мнимыхъ) топографическихъ погрѣшностей, то въ настоящее время точное знакомство евангелиста съ описываемыми имъ мѣстностями признается также вполнѣ доказаннымъ, и подвергать этотъ фактъ сомнѣнію было бы теперь сколько неблагоразумно, столько же и ненаучно. Истину эту признала наконецъ и сама новѣйшая отрицательная критика. Такъ уже Кеймъ [1]) высказывается, что „мнимыя неправильности относительно Виѳаніи и Виѳезды, Каны и Кедрона, Сихема и Сихаря, удаленія отъ Каны и Капернаума, доказываютъ только *особенное знакомство* писателя со страною и объясняются особенными его цѣлями“. Мы считаемъ для себя вполнѣ достаточнымъ это откровенное признаніе самой отрицательной критики новѣйшаго времени,—признаніе, освобождающее насъ теперь отъ необходимости подробно опровергать тѣ возраженія, какія, основываясь на указанныхъ мѣстахъ, приводила прежняя критика. Внимательное чтеніе самаго Евангелія убѣждаетъ безпристрастнаго читателя только въ томъ, что евангелистъ былъ вполнѣ знакомъ съ описываемыми имъ мѣстностями. Онъ ведетъ читателя въ Галилею на ту и другую сторону озера (Іоан. VI, 2, 22), съ берега на гору (VI, 3) и потомъ опять въ Капернаумъ (VI, 17); онъ знаетъ разстояніе отъ берега (VI, 19). Въ нѣсколькихъ словахъ онъ знакомитъ насъ съ сихемскою долиной между горами Гаризиномъ и Гевадомъ, съ источникомъ Іакова и съ воспоминаніями о періодѣ патріарховъ (Іоан. IV, 5 и дал.). Онъ знаетъ мѣстность Іерусалима, овчую купель (V, 2 и дал.), храмъ съ сокровищницей (VIII, 20), притворъ Соломона (X, 23), долину Кедрона (XVIII, 1), устройство двора архіерея (XVIII, 15 и дал.) и т. п., и при томъ знаетъ все это, какъ очевидецъ. Такое точное знакомство еванге-

---

[1]) См. у *Keim'a*, ibidem.

листа съ мѣстностями Палестины не могло произойти только *чрезъ изученіе* палестинской географіи; подобнаго объясненія въ данномъ случаѣ нельзя допустить, потому что всѣ указанныя замѣчанія евангелиста не имѣютъ даже и тѣни посредствующаго изученія. Посредственному изученію бываютъ часто совершенно недоступны различныя, повидимому маловажныя и случайныя подробности, или если и доступны, то въ большинствѣ ускользаютъ отъ вниманія изучающаго, а усвоенныя какъ нибудь на первый разъ — быстро улетучиваются изъ его сознанія и памяти. Но писатель Евангелія точно отмѣчаетъ даже и такія подробности. Это ясно показываетъ, что мельчайшія подробности давались ему сами собою, — что бываетъ только тогда, когда излагаются лично пережитыя воспоминанія. Такимъ образомъ, и по разборѣ мнимыхъ несообразностей и кажущихся противорѣчій самовидству писателя четвертаго Евангелія, выводъ нашъ всетаки остается непоколебимымъ.

Н. Молчановъ.

Наши раскольники въ Румыніи и взглядъ на нихъ румынскаго общества [1].

Изъ данныхъ о переселеніяхъ и поселеніяхъ липованъ или нашихъ старообрядцевъ и послѣдователей другихъ нашихъ мистическихъ сектъ, живущихъ въ различныхъ мѣстностяхъ Румыніи, можно сдѣлать слѣдующіе выводы: вопервыхъ самые старые переселенцы—липованы изъ Россіи поселились въ Молдавіи и именно въ селѣ Маноле въ Сучавскомъ округѣ; они пришли сюда въ половинѣ XVIII столѣтія (1750 г. [2]); а также и въ селахъ Леспедзахъ, Балашештахъ и Братештахъ того же округа и скопцы въ Тыргу-Фрумосъ; о времени прихода какъ первыхъ, такъ и послѣднихъ до этого времени не имѣется положительныхъ данныхъ [3]), но судя по преданіямъ и разсказамъ сосѣднихъ жителей румыновъ, русскіе живутъ въ этихъ мѣстахъ довольно давно. Неизвѣстно также и число скопцовъ въ Тыргу-Фрумосъ [4]). Немного прежде этихъ уже около 1740 г. являются русскіе поселенцы, липованы въ урочищѣ Думаскѣ, въ Васлуйскомъ округѣ [5]).

Но прежде, чѣмъ гдѣ либо въ Румыніи, липованы являются въ Яссахъ, куда стали переселяться, по моему мнѣнію, еще до 1730 г., ибо въ этомъ году молдавскій митрополитъ Антоній и

---

[1]) Эта статья есть продолженіе и вмѣстѣ съ тѣмъ и окончаніе двухъ прежнихъ статей въ «Христіанскомъ Чтеніи» 1878 г. № 5—6, стр. 663 — 705 и 1879 г., стр. 32—68.

[2]) Melchisedek, Lipovenismulŭ...., стр. 238, 491 и 493 и «Христіан. Чтеніе» 1878, № 5—6, стр. 692.

[3]) Ср. Melchisedek'a, Lipoven... стр. 491.

[4]) Ibid.

[5]) Ibid., стр. 241, 492—3; «Христіанское Чтеніе», тамъ-же, стр. 694.

молдавскій господарь Григорій Гика даютъ имъ въ ихъ распоряженіе особую церковь [1]). Нужно полагать, что липованы являлись сюда въ очень небольшомъ количествѣ, по преимуществу въ одиночку или по одному семейству, и по всей вѣроятности безъ вѣдома молдавскаго правительства, боясь можетъ быть преслѣдованій или выдачи русскому правительству, и жили сперва нѣкоторое время скрытно. Такое предположеніе тѣмъ болѣе кажется правдоподобнымъ, что ни сами молдаване ничего не знаютъ о времени перваго появленія липованъ въ ихъ столицѣ [2]) и никакихъ письменныхъ памятниковъ, ни русскихъ, ни румынскихъ, относительно этого не сохранилось или по крайней мѣрѣ до настоящаго времени не извѣстно.

Вовторыхъ липованы въ Буджакъ или южную часть Бессарабіи начали эмигрировать съ начала настоящаго столѣтія, когда эта мѣстность принадлежала туркамъ и гдѣ кромѣ того они могли не бояться религіозныхъ преслѣдованій. Послѣ 1812 г., когда Бессарабія перешла къ русскимъ, бывшіе здѣсь липованы не только не оставили эти мѣста, но къ нимъ присоединялись еще новые колонисты, вышедшіе изъ внутри Россіи;—здѣсь они могли, благодаря тому, что они были далеко отъ бдительнаго надзора за ними центральныхъ властей, и всегда находили покровительство, за деньги разумѣется, въ здѣшнемъ чиновничествѣ отправлять свое богослуженіе совершенно свободно и вообще безъ какой бы то ни было предосторожности, боязни и ограниченій.

И въ-третьихъ эмиграція липованъ въ Румынію продолжается и до настоящаго времени незамѣтно и втайнѣ, тѣмъ болѣе что нашихъ раскольниковъ, а также и представителей разныхъ сектъ привлекаетъ сюда новый порядокъ вещей, созданный событіями послѣдняго времени, по которому пріобрѣтеніе ими политическихъ и гражданскихъ правъ совершается безъ затрудненій: стоитъ только просто *объявить себя липованомъ*. Конечно такой порядокъ вещей румынамъ не нравится и пожалуй они негодуютъ немного.

---

[1]) Melchisedek, 189; «Христіанск. Чт.», тамъ-же, стр. 664.
[2]) Melchisedek, 237, 493; «Христіанск. Чтен.» тамъ-же, стр. 691.

„Собственно говоря, говоритъ преосвященный Мелхиседекъ, по праву (de jure) пользоваться политическими правами должны были бы только тѣ липоване, которыхъ парижскій трактатъ засталъ живущими на румынской территоріи. Однако вслѣдствіе невниманія властей и эмигранты, явившіеся сюда послѣ, пользуются тѣми же правами, какъ и прежніе. Для примѣра возьму скопцовъ села Николаевки. Они поселились здѣсь только въ 1865 г., однако одинъ изъ нихъ состоитъ старостой общины, не имѣя на это законныхъ правъ. Весьма вѣроятно, что во мракѣ, окутывающемъ это населеніе, и другіе, впослѣдствіи поселившіеся здѣсь эмигранты будутъ пользоваться въ Румыніи политическими правами, какъ и давно живущіе здѣсь ихъ собратья. По этому поводу напоминаемъ, что конституція воспрещаетъ колонизировать румынскую территорію населеніемъ не нашего происхожденія (art. 3). Десятымъ же пунктомъ поставляется, что одни румыны допускаются къ общественнымъ, гражданской и военной, службамъ; но чужестранцы должны прежде всего натурализоваться для того, чтобы они могли пользоваться одинаковыми политическими правами съ румынами (art. 8). Равнымъ образомъ и законъ объ общинахъ постановляетъ, что даже между избирателями общинъ могутъ фигурировать только тѣ изъ чужестранцевъ, которые уже пріобрѣли такъ называемую малую натурализацію" (art. 22, lit. b. [1]).

До этихъ поръ говорилось преимущественно объ отношеніяхъ липованъ, живущихъ въ Румыніи, къ румынскому правительству и этимъ, собственно говоря, можно было бы и окончить весь разсказъ о нашихъ раскольникахъ и представителяхъ разныхъ сектъ, живущихъ въ Румыніи. Моя задача выполнена. Но мнѣ кажется, что для полноты разсказа даже необходимо сказать что нибудь и объ отношеніяхъ нашихъ липованъ вообще къ румынскому обществу и наоборотъ, и что думаютъ интеллигентные румыны о нихъ, а также представители румынскаго духовенства. И въ этомъ случаѣ я буду пользоваться по большей части данными, приводимыми преосвящ. Мелхиседекомъ, нынѣ епископомъ романскимъ [2]), въ

[1]) Melchisedek, стр. 493—4.

[2]) Я считаю своею обязанностію искренно благодарить преосвящ. Мелхисе-

своей книгѣ о русскомъ расколѣ, передавая по большей части своими словами взгляды румыновъ на липованство.

Въ предѣлахъ Румыніи, какъ мы уже видѣли, русское или лучше липованское населеніе состоитъ почти изъ 17000 душъ обоего пола, которыя составляютъ элементъ, совершенно чуждый румынскому народу и по языку, и по національности, и по религіознымъ вѣрованіямъ и по политическимъ идеаламъ, если удобно употребить это выраженіе въ данномъ случаѣ, — чуждый и по своей нелюбви къ просвѣщенію и гражданственности, и по своему отвращенію къ учрежденіямъ образовательнымъ. Здѣшній липованъ прямо, хотя робко, при своихъ высказываетъ, что не хочетъ имѣть ничего общаго съ румыномъ и живетъ въ Румыніи только для себя и останется тамъ только до того времени, пока требуютъ его частные интересы. Русскіе здѣсь у румыновъ находили и находятъ гостепріимство уже полторастолѣтія; къ нимъ обращались всегда сочувственно, хотя не всегда безкорыстно и смотрѣли на нихъ какъ на жертвы гоненій и преслѣдованій за ихъ религіозныя вѣрованія, не обращая вниманія на ихъ заблужденія; путь къ земледѣлію, торговлѣ и вообще ко всѣмъ ремесламъ, практикующимся у румыновъ, былъ всегда для липованъ открытъ; жили они здѣсь, не подвергаясь никакимъ притѣсненіямъ ни съ чьей стороны; многіе изъ нихъ здѣсь разбогатѣли. Ни правительство, ни церковь, ни общество вообще никогда не преслѣдовали ихъ за ихъ религіозныя убѣжденія, къ которымъ относились въ большинствѣ случаевъ совершенно индиферентно, только не позволяли имъ вести религіозную пропаганду въ ихъ духѣ въ княжествѣ, ограничивая районъ этихъ вѣрованій и убѣжденій только ихъ кружкомъ. Государственныя учрежденія, способствующія умственному развитію и просвѣщенію, всегда для нихъ были открыты, какъ и для всѣхъ представителей другихъ народностей, живущихъ въ Румыніи. Впродолженіе этого періода въ обычаяхъ

дека въ особенности за то, что онъ совершенно добровольно и съ особенною любезностію предоставилъ въ мое распоряженіе всѣ документы и бумаги, относящіеся къ исторіи и статистикѣ липованъ въ Румыніи и послужившіе ему однимъ изъ источниковъ при составленіи своей книги о русскомъ расколѣ.

жителей и учрежденіяхъ страны было довольно много преобразованій; наступило броженіе умовъ; умственное образованіе или лучше развитіе сдѣлалось естественною необходимостію даже и въ низшихъ слояхъ общества: тысячи мальчиковъ и дѣвочекъ румынскихъ поселянъ посѣщали и посѣщають городскія и сельскія училища. Чтоже сдѣлали липованы за этотъ періодъ времени и что дѣлають они и теперь? Они остаются окаменѣлыми, неподвижными по отношенію ко всему тому, что называется прогрессомъ; они остались тѣми же, какими были въ XVII и XVIII вѣкахъ: блуждають въ тѣхъ же убѣжденіяхъ и вѣрованіяхъ религіозныхъ, сохраняютъ то же невѣжество, то же отвращеніе къ образованію; также отворачиваются отъ всякаго, кто не изъ ихъ среды, какъ отъ врага. Между молодежью, получившею образованіе въ румынскихъ училищахъ, всегда находились и находятся молодые люди всѣхъ національностей и вѣроисповѣданій, представители которыхъ живутъ въ Румыніи; но никогда не видно было дѣтей или молодыхъ людей изъ липованъ въ румынскихъ училищахъ. Они презираютъ православныхъ русскихъ между прочимъ и за преслѣдованія, какимъ они подвергались на своей родинѣ, въ Россіи; съ неменьшимъ презрѣніемъ и недовѣріемъ относятся и къ румынамъ почти только изъ-за того, что послѣдніе исповѣдуютъ православную вѣру, общую съ русскими. Они входятъ въ сношенія съ румынами настолько, насколько этого требуютъ коммерческіе интересы и другія какія либо практическія дѣла, никакихъ дружескихъ отношеній не существуетъ между тѣми и другими въ родѣ хожденій въ гости, считающихся самыми невинными, являющихся какъ слѣдствіе благоустройства общества и хорошаго расположенія между собой его членовъ и наконецъ практикующихся между всѣми благовоспитанными людьми. Преосвященный Мельхиседекъ приводитъ въ своей книгѣ о русскомъ расколѣ слѣдующаго рода разговоръ, который произошолъ между нимъ и вилковскимъ старостой:

„Отчего не открываете—спрашиваетъ преосвященный Мелхиседекъ—въ вашей общинѣ училище, куда бы ваши дѣти ходили учиться грамотѣ, учиться румынскому языку, какъ языку государственному для того, чтобы

они впослѣдствіи могли читать и законы страны, которыми они будутъ руководствоваться. Румынія всегда давала вамъ пріютъ; вы здѣсь жили въ полномъ спокойствіи; ваши дѣти сдѣлаются гражданами, которые будутъ пользоваться всѣми правами румына, но чтобы пользоваться этими правами какъ слѣдуетъ, нужно учиться и знать по румынски". На это староста отвѣтилъ ему:

— „На что намъ *богословіе* и *философія*? Мы люди простые и хотимъ оставаться въ нашей простотѣ".

„Однажды, продолжаетъ преосвященный Мелхиседекъ, я спросилъ одного липована: отчего ваши архіереи не приходятъ на бесѣду или въ гости къ румынскимъ архіереямъ и не имѣютъ съ ними никакихъ сношеній?» Онъ мнѣ отвѣтилъ: „невозможно, потому что наши старше, такъ какъ они старой вѣры; но ваши ниже, вѣдь они новой вѣры. Я ему сказалъ: У насъ, въ нашемъ отечествѣ, не существуетъ старой и новой вѣры; у румынъ всегда была одна вѣра,—старая съ самаго начала введенія у насъ христіанства. Чтобъ убѣдиться въ справедливости этого, вамъ ничего не остается какъ сравнить книги нашей церкви съ настоящими греческими, съ которыхъ были переведены книги всѣхъ православныхъ народовъ, и вы увидите, что наши никѣмъ не были измѣнены".

— „Да и у грековъ, отвѣтилъ липованъ, теперь нѣтъ настоящихъ книгъ, такъ какъ греческія книги испорчены турками; только у насъ, у старовѣровъ, сохранились и старыя книги, и старая вѣра".

„Поди послѣ этого и разсуждай съ такимъ невѣжественнымъ и толстолобымъ человѣкомъ",—воскликнулъ преосвящ. Мелхиседекъ. Далѣе онъ передаетъ, что и въ Измаилѣ одна изъ довольно видныхъ и извѣстныхъ въ мѣстной торговлѣ личностей сообщала васлуйскому липованскому епископу, Аркадію, свое желаніе видѣть его и просила его по временамъ приходить къ нему въ гости. Аркадій послалъ ему въ отвѣтъ, что онъ человѣкъ простой и не знаетъ какъ держать себя и что̀ говорить съ образованными людьми; однимъ словомъ онъ не можетъ приходить къ нему [1]).

Держась въ совершенномъ отдаленіи отъ румыновъ, липованы всегда обращали очень серьезное вниманіе на себя и обдѣлывали въ тихомолку свои дѣлишки и все то, что относится къ распространенію и усиленію своихъ сектъ. Въ Румыніи липованъ живетъ только въ своей сектѣ и для своей секты, работаетъ и трудится,

[1]) Lipovenismulŭ..., стр. 516—7.

думаетъ и желаетъ только настолько, насколько позволяетъ и требуетъ его секта. Все для него чуждо, что не относится къ сектѣ и ко всему этому онъ совершенно индиферентенъ, будь это въ пользу или во вредъ другимъ. Преосвященный Мелхиседекъ говоритъ:

„Патріотическаго чувства, являющагося какъ слѣдствіе естественныхъ связей съ мѣстомъ рожденія и своими сородичами или земляками съ одной стороны, а съ другой какъ слѣдствіе христіанскаго долга и любви къ нашимъ ближнимъ, у липованъ не существуетъ. Лишившись разъ своего настоящаго отечества, Россіи, они ничто иное какъ перебѣжщики, которые сами не знаютъ, куда идутъ; останавливаются на время тамъ, гдѣ они могутъ устроить себѣ молитвенный домъ или церковь, около которой они сами группируются и остаются здѣсь до тѣхъ поръ, пока могутъ свободно совершать свои обряды и богослуженіе, но всегда однако готовые переходить дальше въ случаѣ, если секта въ чемъ либо заподозрѣна. Все это для сохраненія неприкосновенности ихъ сектъ. Въ такихъ постоянныхъ передвиженіяхъ или готовности къ передвиженію они не теряютъ надежды, что когда-нибудь ихъ вѣроисповѣданіе будетъ господствующимъ въ Москвѣ, гдѣ воцарится, какъ въ былыя времена, царь секты (каждая секта надѣется, что будущій царь будетъ изъ среды ея членовъ) и тогда секта будетъ господствовать во всей Россіи и затѣмъ и во всемъ мірѣ, и тогда сыны новаго липованскаго царства пріобрѣтутъ свое старое отечество, свободное отъ власти антихриста, который владычествуетъ теперь въ Россіи, какъ и въ остальномъ мірѣ—бусурманскомъ и нехристей.

„Живя такими фантастическими надеждами и иллюзіями и всегда покрытые и окруженные непроницаемымъ, особенно для незнакомыхъ съ ихъ ученіемъ и направленіемъ, ореоломъ таинственности, липованы ни о чемъ не думаютъ, какъ только объ охраненіи секты и всего того, что относится къ ея усиленію и распространенію. Насколько они способны уединиться и остерегаться всего, что имъ кажется опаснымъ для ихъ секты, настолько-же умѣютъ пользоваться и даже обращать въ свою пользу разнаго рода обстоятельства, даже случайныя, которыя могли бы быть благопріятными для нихъ. Они оказываютъ другъ другу помощь и всегда во время: даютъ пріютъ новымъ бѣглецамъ изъ сосѣднихъ государствъ и защищаютъ общіе интересы ихъ собратьевъ, откуда бы ни были послѣдніе. Свобода вѣроисповѣданій, какую они нашли въ Румыніи, привлекала и привлекаетъ еще и теперь многихъ липованъ, искавшихъ и ищущихъ здѣсь убѣжища, которое давало возможность усиливать *по количеству* силы прежнихъ переселенцевъ — липованъ. Число ихъ увеличилось и увеличивается чрезъ распространеніе своихъ вѣрованій между православными жителями: румынами

и русскими и представителями другихъ національностей: евреями, цыганами и др.“ [1]).

Изъ дѣлъ бывшей въ Измаилѣ духовной консисторіи видно, что со времени прихода сюда липованскаго архіерея Аркадія васлуйскаго обратилось въ старообрядчество до 15 человѣкъ изъ православныхъ русскихъ жителей этого города. Случаи такого же рода обращенія были и въ отнятой у румыновъ Бессарабіи. Распространеніе старообрядчества между румынами встрѣчаетъ большія препятствія вслѣдствіе незнанія липованами румынскаго языка. При всемъ этомъ однако липованство нашло и здѣсь средства. При удобныхъ случаяхъ они приманиваютъ румынскихъ бѣдныхъ мальчиковъ, берутъ ихъ съ собой и увозятъ обыкновенно въ отдаленныя мѣста, гдѣ послѣдніе знакомятся съ русскимъ языкомъ и воспитываются въ религіозныхъ ученіяхъ липованъ, и такимъ образомъ они сами дѣлаются такими липованами, что ихъ никто не можетъ уже узнать. Преосвящ. Мелхиседекъ имѣлъ случай разговориться съ олипованившимся румыномъ. „Эта личность, говоритъ онъ, своею откровенностію и чистымъ румынскимъ выговоромъ разрѣшила мое недоразумѣніе“.

„На мой вопросъ: откуда и гдѣ научился такъ хорошо по румынски (ибо въ Измаилѣ, какъ и во всей отнятой у румыновъ части Бессарабіи, липованы или совсѣмъ не знаютъ по румынски, или говорятъ на ужасно ломанномъ румынскомъ языкѣ), онъ мнѣ отвѣтилъ, что онъ изъ Фокшанъ и родители его были румыны. „Какъ же ты оставилъ родительскій домъ и родныхъ и сдѣлался липованомъ?“ Онъ мнѣ разсказалъ, что, еще будучи мальчикомъ, онъ встрѣтилъ по дорогѣ какихъ-то липованъ, которые позвали его идти съ ними и сказали, что ему будетъ хорошо. Мать его—вдова, а онъ, какъ бѣдный мальчикъ, согласился и пошелъ съ липованами. Выросъ въ домѣ одного изъ нихъ, гдѣ онъ выучился языку и привыкъ ко всѣмъ липованскимъ обычаямъ. Достигши зрѣлаго возраста, онъ сдѣлался зятемъ своего воспитателя и теперь живетъ, какъ и другіе липованы, трудомъ и работой и держится одной вѣры съ ними и теперь ему кажется, что липованская вѣра лучше, чѣмъ румынская!“ [2])

---

[1]) Lipovenismulŭ.., стр. 516—518. Какъ распространяютъ свои вѣрованія скопцы и молокане, было уже сказано (Христ. Чтен., 1879, 1—2, стр. 39—41; а у Melchisedek'a, стр. 424—6; 467—8).

[2]) Lipovenismulŭ..., стр. 520.

Но вотъ и другаго рода примѣръ, приводимый тѣмъ же преосвящ. Мелхиседекомъ. „Въ Измаилѣ три брата болгарина, по прозванію Дромашку, служили въ молодости у одного липована, Бѣляева, и вслѣдствіе того сдѣлались и они липованами и женились на липованкахъ“ [1]).

„Очевидно, говоритъ далѣе преосвященный Мелхиседекъ, что увеличеніе числа лопованъ въ предѣлахъ княжества, будь это чрезъ пріобрѣтеніе новыхъ адептовъ путемъ распространенія ихъ ученій, будь это чрезъ переселеніе изъ-за границы, ни въ какомъ отношеніи не можетъ быть благопріятнымъ для Румыніи. Липованство не даетъ членовъ для государства, въ которомъ оно существуетъ, но только для своей секты. Поэтому мы не можемъ не отнестись безъ похвалы къ прежнему румынскому закону, по которому оказывалось гостепріимство представителямъ различныхъ сектъ, преслѣдовавшихся и преслѣдующихся въ Россіи, но совершенно воспрещалось распространеніе этихъ сектъ въ предѣлахъ румынскихъ княжествъ. Не можемъ оправдать новый индиферентизмъ къ расширенію липованства въ нашемъ отечествѣ иногда въ самыхъ дикихъ и безчеловѣчныхъ его проявленіяхъ!“

„Липованамъ продоставлена въ Румыніи полнѣйшая свобода и пользованіе всѣмъ, что выработала новѣйшая цивилизація для человѣчества; но они пользовались всѣмъ этимъ исключительно только для пріобрѣтенія себѣ новыхъ большихъ правъ, не принимая въ тоже время на себя никакихъ обязанностей, налагаемыхъ на общество и конституціонной свободой и цивилизаціею. Земельный законъ давалъ имъ право пріобрѣтать недвижимыя имущества на вѣчное владѣніе въ Румыніи; свобода вѣроисповѣданій давала имъ возможность образовать самостоятельную церковную іерархію и такимъ образомъ усилить свои секты и организовать ихъ на болѣе твердыхъ основаніяхъ безъ всякой пользы для княжества. Законъ объ общинахъ даетъ липованамъ право и возможность въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ они составляютъ большинство, быть старшинами и руководителями дѣлъ общины и такимъ образомъ дѣлаться органами правительства; но они не сдѣлали для общинъ ничего изъ того, чего требуетъ конституціонная свобода и прогрессъ. Политическія права послужили имъ только для того, чтобы задобрить второстепенныхъ и даже высшихъ чиновниковъ, которые всегда къ ихъ услугамъ для того, чтобы защищать интересы секты во всѣхъ трудныхъ обстоятельствахъ: напримѣръ не безпокоить обязательнымъ заведеніемъ метрическихъ книгъ, народной переписью, ревизскими сказками, привитіемъ оспы дѣтямъ, школами и пр.“ [2]).

Позволяю сказать здѣсь отъ себя нѣсколько словъ.

---

[1]) Lipovcn..., стр. 520.
[2]) Ibid, стр. 521.

Я не сомнѣваюсь, что нѣкоторыя замѣчанія преосвященнаго Мелхиседека вполнѣ основательны и какъ честный гражданинъ и патріотъ, а также и какъ представитель румынской церкви, онъ пожалуй правъ въ нѣкоторыхъ своихъ требованіяхъ отъ липованъ. Но не менѣе правы отчасти, кажется мнѣ, и сами липованы. Преосвященный Мелхиседекъ самъ говоритъ, что не смотря на то, что липованы въ Румыніи пользуются полнѣйшей свободой, они все-таки чувствуютъ себя, что они не у себя дома и всегда готовы перейдти на другое мѣсто, если чуютъ что-либо нехорошее для своей секты. Кромѣ того идеалъ липованъ—Москва, вся Россія и весь русскій народъ, который гораздо многочисленнѣе румынскаго. Наконецъ какими нравственными силами румынскій народъ можетъ привлечь на свою сторону липованъ, на которыхъ возлагается обязанность „работать въ направленіи или духѣ, благопріятномъ для румынизма“? Неужели преосвящ. Мелхиседекъ полагаетъ, что если какой нибудь членъ большой семьи, каковы липованы, живущіе въ Румыніи, по отношенію къ Россіи, благодаря различнымъ обстоятельствамъ, оставляетъ свою семью, не питая при томъ надежды на возвращеніе, такъ легко можетъ отречься отъ отца и матери? Подобнаго рода отношенія, каковы отношенія липованъ къ румынамъ, повторяются вездѣ, ибо они вполнѣ естественны. Русскій народъ имѣетъ свой типъ, выражающійся въ его исторіи и словесности, имѣетъ свои нравственныя основоположенія, руководящія и руководившія его во все время своей исторической жизни. Только тотъ народъ, у котораго такого типа нѣтъ, или этотъ типъ не доразвился, не оформировался, благодаря различнымъ неблагопріятнымъ историческимъ обстоятельствамъ, или стушевался вслѣдствіе своей нравственной испорченности, можетъ остаться безъ рода и племени и подчиниться чуждому вліянію даже и у себя дома.

«Впрочемъ время еще не прошло, продолжаетъ преосвященный Мелхиседекъ, и наши государственные люди могли бы заняться правильной постановкой вопроса о липованахъ въ формѣ, благопріятствующей не только липованству, но и румынскому княжеству, въ формѣ, вполнѣ соотвѣтствующей положеніямъ нашей конституціи, а также и нашимъ взглядамъ на вѣротерпимость, унаслѣдованнымъ нами отъ нашихъ предковъ, стараясь

всѣми силами уничтожить односторонній замкнутый характеръ липованства, благодаря которому оно сдѣлалось такимъ сильнымъ. Правительству нѣтъ нужды ни преслѣдовать, ни поддерживать секты, какъ вѣроисповѣданіе; но оно вправѣ и обязано не дать духу секты распространиться на дѣла княжества, которыя должны совершаться по законамъ страны, а не по уставу секты".

Разсмотрѣвъ довольно подробно фактическую сторону исторіи русскихъ раскольниковъ и различныхъ раскольническихъ сектъ какъ въ Россіи, такъ и за границей и въ частности въ Румыніи и отношеніе ихъ къ правительству и отчасти къ обществу послѣдней страны, преосвящ. Мелхиседекъ въ концѣ своей книги о русскомъ расколѣ излагаетъ мѣры, которыя предлагаются румынскому правительству для опредѣленія отношеній липованъ, живущихъ въ Румыніи, къ правительству и обществу румынскому.

Вотъ что говоритъ самъ преосвящен. Мелхиседекъ объ этомъ: «Описавъ по возможности исключительное положеніе липованъ вообще и живущихъ въ Румыніи въ частности: ихъ ученія, стремленія, а также степень ихъ умственнаго развитія, нравственное состояніе, соціальное положеніе съ указаніемъ на ихъ число, мы не имѣли другой цѣли, какъ только возбудить вниманіе румынской націи, заставить ее думать, наблюдать и предвидѣть: не можетъ-ли она быть расшатанной въ основахъ ея соціальнаго существованія, а также національнаго и политическаго, вслѣдствіе незнанія и равнодушнаго отношенія къ липованскимъ дѣламъ, совершающимся въ ея лонѣ. Мы далеки отъ мысли желать возбужденія ненависти и преслѣдованія противъ этихъ личностей (т. е. липованъ) за ихъ религіозныя вѣрованія, какъ бы они ни были уродливы и даже ужасающи. Мы, румыны, можемъ быть тоже, какъ и наши прадѣды, равнодушны къ религіознымъ вѣрованіямъ липованъ, насколько послѣднія будутъ ограничены кругомъ своихъ представителей. Однако не могутъ и не должны ни румыны, ни румынское правительство смотрѣть равнодушно, когда представители липованскихъ ученій возъимѣютъ дерзость посягнуть на неприкосновенность учрежденій и конституціи румынскаго княжества. Съ этой точки зрѣнія, — румынизма и конституціонализма, — мы попытаемся предложить мѣры, которыми *огородилось* [1]) бы липованство въ Румыніи [2]).

[1]) Преосвящ. Мелхиседекъ этимъ словомъ выражаетъ мысль, что липованство или липованское населеніе въ Румыніи нужно сдѣлать оазисомъ среди румынскаго населенія.

[2]) Ibid, стр. 521—2.

Эти слова почтеннаго преосвящ. Мелхиседека могутъ навести читателя на нѣкотораго рода размышленія, особенно если возьмемъ во вниманіе географическія и историческія отношенія Румыніи къ славянскимъ землямъ въ прежнія и нынѣшнія времена. Но объ этомъ здѣсь я не буду распространяться.

Вотъ его мѣры:

„1) У румыновъ всегда было чувство сохраненія своей національности. Позволивъ жить между ними и представителямъ другихъ различныхъ національностей, они поставили въ основу этого позволенія условіе: „не трогать учрежденій національныхъ, соціальныхъ, вѣроисповѣдныхъ, политическихъ“. На основаніи этого условія ни одному чужестранному вѣроисповѣданію не давалось распространяться путемъ пропаганды на румынской территоріи въ ущербъ вѣроисповѣданію и церкви румынской. Мы видѣли между прочимъ, что и липованы, когда имъ позволено было поселиться въ Румыніи, были обязаны «не имѣть никакой вольности (volnicia) принимать въ свою вѣру и правила никого изъ православныхъ христіанъ и другихъ, какого-бы то ни были они другаго вѣроисповѣданія, кромѣ тѣхъ, которые одного закона и вѣры съ ними» [1]); въ противномъ случаѣ липованы подвергнутся строгому наказанію [2]). Точно также узаконено было, что если какой-нибудь скопецъ пригласитъ кого-нибудь къ оскопленію, то такого скопца изгнать изъ княжества навсегда [3]). Эта очень разумная мѣра для охраненія румынизма должна быть взята во вниманіе и въ настоящее время; ибо очевидно, что распространеніе липованскихъ ученій не можетъ быть ничѣмъ инымъ для насъ, какъ только страшнымъ нарушеніемъ національнаго единства и конституціонныхъ учрежденій. Конституція, признавая свободу всѣхъ чужестранныхъ вѣроисповѣданій, поддерживаетъ однако прадѣдовское единодушіе и твердость въ сохраненіи націи и охраненіи ея отъ вредныхъ элементовъ: провозглашая свободу вѣроисповѣданій, она ставитъ такое ограниченіе: „насколько однако совершеніе ихъ (обрядовъ другихъ вѣроисповѣданій) не приводитъ къ соприкосновенію съ *общественнымъ строемъ* или съ *добрыми нравами*“ (art. 21). Итакъ первая

---

[1]) Грамота молдавскаго господаря Александра Константина Моруза воеводы отъ 20 января 1805 г. въ Uricariu part. IV, pag. 137—139. Русскій переводъ въ «Христіанскомъ Чтеніи» 1878, № 5—6, стр. 667, а у Мелхиседека въ Lipov.., 192, 522.

[2]) Донесеніе молдавскаго митрополита Веніамина молдавскому господарю Александру Константину Морузу отъ 22 декабря 1804 г. Ibid.

[3]) Manual. administr. II, p. 693—4; «Христ. Чтен.» 1879. № 1—2, стр. 38; Melchisedek, Lipoven..., стр. 422—4, 523.

мѣра должна быть: *воспрещеніе липованской пропаганды подъ какимъ бы то ни было видомъ въ предѣлахъ Румыніи.*

„2) Натурализація и вообще политическія или лучше гражданскія права присвояются иностранцамъ только христіанскихъ вѣроисповѣданій (art. 7) [1]) по тому соображенію, что нравственныя и соціальныя основы чьей бы то ни было секты, какъ выведенныя изъ главныхъ основоположеній христіанства и евангельскихъ началъ, не могутъ вредить общественному строю или порядку и добрымъ нравамъ. Понятно однако, что если будетъ доказано, что извѣстная личность или общество прикрывается личиною и названіемъ христіанина, а въ тайнѣ проповѣдуетъ ученія, противныя христіанству и приводящія къ разстройству въ общественномъ строѣ и порядкахъ, а также и къ извращенію добрыхъ нравовъ, то такая личность или общество непричастны румынскимъ правамъ, признаннымъ конституціею. Такимъ образомъ не могутъ быть ни натурализованы, ни пользоваться гражданскими и политическими правами скопцы и безпоповцы, не признающіе браковъ: первые потому, что, слѣдуя своему основному ученію, признаютъ, что человѣкъ не можетъ спастись, если не оскопитъ дѣторoдные органы, а это ведетъ къ уничтоженію человѣческаго рода; да и самое совершеніе этого противоестественнаго дѣла сопряжено по большей части съ потерею жизни у несчастной жертвы обмана. По этой причинѣ эта секта преслѣдуется въ каждомъ образованномъ государствѣ. Представители этой секты изгнаны изъ Россіи; въ Австріи также не приняты; въ Турціи скопцы считаются *государственными преступниками* и въ случаѣ появленія какого-нибудь скопца, пришедшаго по какому бы то ни было дѣлу, гдѣ бы то ни было и когда бы то ни было, тотчасъ такая личность высылается по этапу за границу и вообще за предѣлы имперіи. Такимъ же образомъ смотрѣли на нихъ и въ Румыніи; только съ нѣкотораго времени у насъ перестали обращать на нихъ вниманіе и они вслѣдствіе этого у насъ умножились и укрѣпились, какъ нигдѣ въ другомъ мѣстѣ и никогда. Безбрачные безпоповцы также отрицаютъ законную женитьбу, какъ противную душевному спасенію; но принимаютъ наложничества безъ дѣторожденія. Итакъ согласно съ духомъ нашей конституціи *не имѣютъ права ни на натурализацію, ни на гражданскія и политическія права ни скопцы, ни безбрачные*, какъ враги по принципу распространенію рода человѣческаго. Умноженіе ихъ въ какомъ бы то ни было государствѣ можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ вредомъ для націи.

„3) Всѣ липованы, которые переселятся изъ другихъ странъ въ Ру-

---

[1]) Этотъ седьмой пунктъ румынской конституціи былъ отмѣненъ опредѣленіемъ Народнаго собранія 1 октября прошлаго года и подтвержденъ румынск. сенатомъ согласно требованію статьи 44 берлинскаго договора.

мынію послѣ возвращенія Бессарабіи и парижскаго конгресса, не должны вмѣшиваться, ни пользоваться политическими и гражданскими правами наравнѣ съ тѣми, которые изстари живутъ на румынской территоріи; такъ какъ ихъ переселенія непрерывно и незамѣтно продолжаются и донынѣ и они тайнымъ образомъ дѣлаются жителями извѣстныхъ мѣстъ подъ прикрытіемъ ихъ собратьевъ, не пріобрѣтая законныхъ правъ на натурализацію. При переписи необходимо и установить и отмѣтить время прихода въ княжество каждаго липована, что весьма легко сдѣлать при помощи росписокъ объ уплатѣ податей (art. 8).

„4) Духовныя главы липованъ, у поповцевъ архіерей и попы, а у безпоповцевъ уставщикъ, суть старшины и вожаки липованскаго населенія; ихъ слушаютъ и съ ними всѣ совѣтуются во всѣхъ своихъ дѣлахъ. Было бы въ интересахъ румынскаго княжества, чтобы назначеніе подобнаго рода лицъ на ихъ должности не дѣлалось безъ предварительнаго согласія на то и признанія ихъ со стороны румынскаго правительства, тѣмъ болѣе, что липованы обыкновенно выписываютъ такихъ лицъ изъ сосѣднихъ государствъ: Австріи, Россіи и Турціи, лицъ, совершенно чуждыхъ интересамъ и княжества, и его учрежденій и установленій. Правительство въ подобнаго рода обстоятельствахъ оказало бы услугу обществу, — поддержкою и предпочтеніемъ кандидатовъ изъ среды живущихъ въ княжествѣ, предлагая имъ при утвержденіи нѣкоторыя условія, требуемыя интересами страны, какъ-то: открытіе общинныхъ школъ, правильное веденіе списковъ о состояніи и т. п. Для того, чтобы внушить имъ любовь къ нашему отечеству, правительство, руководствуясь прежними установленіями нашихъ предковъ, могло бы сдѣлать вотъ какого рода шагъ впередъ: дать липованамъ поповцамъ, которые гораздо многочисленнѣе другихъ, епископа, выбраннаго ими изъ среды ихъ духовенства въ Румыніи, который принялъ бы хиротонію отъ одного изъ румынскихъ митрополитовъ съ правомъ совершать богослуженіе по ихъ старымъ книгамъ и быть совершенно свободнымъ въ дѣлахъ, чисто вѣроисповѣдныхъ согласно ихъ вѣрованіямъ, пустившимъ уже у нихъ глубокіе корни. Такимъ образомъ липованы-румыны, которые, какъ мы уже сказали, во всемъ держатся только своихъ церковныхъ обрядовъ, сдѣлались бы по крайней мѣрѣ на половину румынами и съ большею готовностію служили бы Румыніи. Теперь липованскій архіерей оставленъ на произволъ фанатиковъ и интригантовъ, которые въ силѣ всегда прогнать его при малѣйшемъ желаніи съ его стороны оказать сопротивленіе ихъ нелѣпостямъ. Тогда же у него была бы нравственная поддержка и его власть, не будучи мнимой, была бы полезной и для правительства.

„5) Составить списокъ всѣмъ липованскимъ попамъ и монахамъ, находящимся въ настоящее время въ княжествѣ, и уже на будущее время по смерти кого либо изъ нихъ, или при открытіи новаго прихода, или при

открытіи поповскаго мѣста въ какой нибудь общинѣ не позволять липованамъ самимъ принимать поповъ, привезенныхъ изъ другихъ странъ или хотя и туземныхъ безъ вѣдома и согласія правительства, но при условіяхъ, которыя будутъ опредѣлять обязанности поповъ и другихъ духовныхъ лицъ къ княжеству, не принимать совсѣмъ поповъ, рукоположенныхъ въ Австріи, или въ Турціи. Въ этомъ могутъ служить намъ примѣромъ установленія по этому вопросу въ Австріи, по которымъ строго воспрещается какъ возведеніе въ духовную степень изъ иностранныхъ липованъ, а также и для отправленія въ другія мѣста за предѣлами Австріи, такъ и въ самой Австріи не рукополагать иначе, какъ только послѣ предварительнаго разрѣшенія правительства. Въ то же время Австрія какъ предупредительную мѣру узаконила, что даже существованіе липованской іерархіи признается только до тѣхъ поръ, *пока обстоятельства не помѣшаютъ ей существовать въ имперіи*. Точно также было бы полезнымъ ввести и у насъ мѣры, принятыя въ Австріи относительно липованскихъ монастырей и монаховъ: а) не принимать праздношатающихся монаховъ, пришедшихъ изъ другихъ странъ и монахи должны быть только изъ мѣстныхъ липованъ; б) не постригать никого въ монахи безъ предварительнаго одобренія правительства. Нужно установить для монастырей и то, чтобы женщины не жили въ одномъ и томъ же мѣстѣ съ мужчинами. Игумена въ скиты назначать только съ одобренія правительства.

„Вообще нужно составить особый уставъ объ обязанностяхъ къ румынскому княжеству какъ архіереевъ, такъ и поповъ липованскихъ, которымъ они были бы обязаны руководствоваться при отправленіи своихъ служебныхъ обязанностей, и когда будетъ доказано, что ими уставъ не исполняется, то лишить ихъ служебныхъ должностей. Между прочимъ вмѣнять имъ въ обязанность и то, чтобы на всѣхъ ектеніяхъ и при совершеніи церковныхъ моленій поминать имя князя и княжескую фамилію, какъ полагается по древнему уставу восточной церкви.

„У насъ есть министерство вѣроисповѣданій, для котораго липованство представляетъ весьма много жизненныхъ вопросовъ, требующихъ обсужденія. Министерство вѣроисповѣданій должно знать все, что дѣлается представителями разныхъ вѣроисповѣданій, существующихъ въ княжествѣ, и предпринимать мѣры, направленныя къ охраненію интересовъ румынскаго народа.

„Буковинскій липованскій митрополитъ вопреки правамъ, даннымъ ему австрійскимъ правительствомъ, продолжаетъ вмѣшиваться въ церковныя дѣла липованъ, живущихъ въ Румыніи. Правительству слѣдовало бы пресѣчь его вмѣшательство въ дѣла страны и располагать по своему усмотрѣнію липованскимъ духовенствомъ безъ предварительнаго уполномочія со стороны румынскихъ высшихъ властей, не позволять ему открывать липован-

скія епархіи въ Румыніи безъ такого же уполномочія и то только въ случаѣ, когда является какая-нибудь необходимость у липованъ, живущихъ въ нашемъ отечествѣ, въ эпархіи. Комиссіи, ревизіи и слѣдствія, дѣлаемыя по порученію изъ Бѣлой Криницы, не позволять безъ предварительнаго разрѣшенія на то правительства, чтобы подъ внѣшнею личиною церкви не скрывались какія-либо вредныя для интересовъ княжества затѣи. Наши липованы имѣютъ всѣ румынскія гражданскія и политическія права. Слѣдовательно ниодна держава не можетъ располагать ими безъ согласія и вѣдома румынскаго правительства. Не знаю, попъ Агей изъ Браила, гдѣ пользовался всѣми румынскими политическими правами, оставивъ румынское гражданство и по переѣздѣ въ Буковину принявъ австрійское подданство, удерживаетъ однако румынскій титулъ „браиловскаго“,—испросилъ ли онъ на то разрѣшенія отъ румынскаго правительства; или по крайней мѣрѣ австрійское правительство, принявъ Агея въ число подданныхъ австрійской имперіи, испросило ли согласіе румынскаго правительства на это, какъ это дѣлается у насъ, когда австрійскій подданный или какой другой державы переходитъ въ подданство румынское. Не извѣстно мнѣ также, назначенный на мѣсто Агея липованскій попъ въ Браилѣ просилъ ли и пріобрѣлъ ли утвержденіе правительства; вѣдь этотъ попъ будетъ пользоваться гражданскими и политическими правами. Наконецъ было бы въ нашихъ національныхъ интересахъ знать — румынскій ли липованъ этотъ попъ, или какой-нибудь авантюристъ изъ Буковины, или Турціи, или Россіи!

„6) Списки о состояніи весьма необходимы какъ для отдѣльнаго лица, такъ и для цѣлаго княжества. Липованы не понимаютъ или не хотятъ понять этого. Они какъ на все, такъ и на это смотрятъ чрезъ призму своихъ религіозныхъ предубѣжденій и предразсудковъ. Они признаютъ въ данномъ случаѣ напримѣръ, что таинства брака и крещенія ведутъ свое начало не отъ Бога въ церкви, но отъ гражданскаго чиновника. Это, по ихъ вѣрованіямъ, есть кощунство на святыя таинства. Къ этому еще присоединяется и повѣріе о печати діавола. Принуждать ихъ вести списки о состояніи нѣтъ никакой возможности; они найдутъ безчисленное множество уловокъ и незаконныхъ средствъ, какъ дѣлается и теперь, чтобы избѣгнуть этого, и правительство не имѣетъ никакой совершенно пользы отъ списковъ, представляемыхъ теперь липованами, ибо они не даютъ вѣрныхъ свѣденій о движенія липованскаго населенія: рожденіяхъ, женитьбахъ и смертности. Поэтому я полагаю, что слѣдовало бы ввести постепенно списки о состояніи у липованъ и на первый разъ ограничиваться только собираніемъ метрическихъ замѣтокъ. Это можно было бы сдѣлать введеніемъ метрическихъ книгъ во всѣ липованскіе приходы, а также и обязательствомъ всѣхъ липованскихъ поповъ или наставниковъ записывать рожденія, браки и покойниковъ и въ концѣ каждаго мѣсяца представлять эти за-

мѣтки агентамъ по статистикѣ, которые въ свою очередь должны будутъ извлекать изъ такихъ книгъ нужныя свѣденія. Агентовъ же по статистикѣ обязать дѣлать справки о точности и вѣрности представляемыхъ липованами свѣденій, и если окажется, что свѣденія неточны и невѣрны, то виновниковъ или обманщиковъ подвергнуть наказанію; свѣденія же стараться получать вѣрныя. Въ Австріи для веденія метрическихъ книгъ у липованъ назначенъ особый чиновникъ отъ правительства съ содержаніемъ отъ липованъ, имѣющій мѣстопребываніе въ Бѣлой-Криницѣ [1]).

«7) Привитіе оспы сдѣлать обязательнымъ и для липованъ, по крайней мѣрѣ въ тѣхъ общинахъ, въ которыхъ они живутъ вмѣстѣ съ жителями другихъ вѣроисповѣданій; ибо первые, не будучи застрахованы отъ оспы, могутъ заражать всю общину.

«8) Согласно пункту конституціи во всѣхъ общинахъ и приходахъ липованскихъ завести школы. Попъ или причетникъ обучитъ дѣтей ихъ вѣроисповѣдному закону или закону Божію; а учитель-румынъ — по румынски. Обязать каждаго липована посылать своихъ дѣтей въ эти школы для обученія грамотѣ.

«9) Согласно пункту 118, гдѣ сказано, что каждый румынъ долженъ отбывать воинскую повинность княжеству, румынскій липованъ не долженъ сторониться участія въ военной службѣ, т. е. въ одномъ изъ родовъ военной службы, предусмотрѣнныхъ конституціею. Противъ военщины они не должны защищаться старой или новой вѣрой; ибо отъ созданія и донынѣ церковь истинная и вѣра позволяли и освящали военную службу и войну для охраненія и защиты народныхъ правъ. Липованы въ Турціи терпимы съ условіемъ участвовать въ качествѣ вольнаго казака въ войнѣ, ведомой султаномъ.

«10) Въ переписи липованы должны быть отмѣчены по сектамъ для того, чтобы имѣть возможность судить о движеніи и жизненной силѣ представителей той или другой секты.

«11) Надъ второстепенными чиновниками, служащими въ мѣстностяхъ, населенныхъ липованами, нужно имѣть особый надзоръ, такъ какъ дока-

---

[1]) Что записываніе липованъ въ гражданскихъ спискахъ и до настоящаго времени не производится правильно, но только для виду, чтобы не раздражать властей, стоитъ обратить вниманіе на данныя о рожденныхъ и вступившихъ въ бракъ подъ рубрикой липованской въ «Anale statistice ale Romaniei» за 1868 (стр. 16 — 17) и другіе года. За первый годъ напр. у браильскихъ липованъ показано только одно рожденіе, между тѣмъ какъ тамъ есть до 700 семействъ;—и ни одного брака. Кромѣ того во всемъ княжествѣ считается вообще болѣе 3000 липованскихъ семействъ, за исключеніемъ скопцовъ; между тѣмъ отмѣчено только 347 рожденій, 40 браковъ. Страшная безплодность!

зано, что чрезъ подкупы они дѣлаются орудіемъ и защитниками липованства, не исключая самыхъ отвратительныхъ его сектъ.

«12) Если появится въ будущемъ какая либо новая липованская секта въ Румыніи, то чтобы она не была терпима дотолѣ, пока во-первыхъ представители ея не представятъ изложенія ея символа вѣры, а также и ученій нравственныхъ и соціальныхъ для того, чтобы можно было видѣть,—не вредна ли она для народности и конституціи румынской.

«13) Всякаго рода вѣроисповѣдные обряды и богослуженія, позволенные въ Румыніи, должны совершаться и происходить открыто и въ мѣстахъ извѣстныхъ, а также и лицами извѣстными. Тайное совершеніе обрядовъ и богослуженій въ скрытныхъ и неизвѣстныхъ мѣстахъ уже однимъ этимъ доказываетъ гибельное вліяніе извѣстныхъ вѣроисповѣдныхъ ученій и толковъ и потому не должно быть терпимо. Таковы у насъ въ особенности обряды скопцовъ.

«14) Въ общинахъ, населеніе которыхъ состоитъ изъ липованъ и православныхъ, старосты и старшины не должны быть избираемы изъ среды липованъ, такъ какъ извѣстно, что они употребляютъ свою власть не для защиты интересовъ общинъ и княжества, но въ интересахъ сектъ — для успѣшнаго распространенія ихъ, а это, разумѣется, не идетъ въ пользу румынскому княжеству. Эта мѣра необходима по меньшей мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока съ теченіемъ времени исключительный сектаторскій характеръ липованъ не умѣрится и пока такимъ образомъ постепенно дойдутъ до пониманія терпимости и конституціонализма» [1]).

Итакъ всѣхъ мѣръ, предложенныхъ преосвящ. Мелхиседекомъ еще въ 1871 г., четырнадцать; я ихъ привелъ почти совершенно цѣликомъ для того, чтобы лучше видѣть, чѣмъ мотивировалось предложеніе каждой изъ нихъ. Но до настоящаго времени какъ равнодушнымъ къ такого рода вопросамъ румынскимъ обществомъ, такъ и тамошнимъ правительствомъ не было ничего предпринято въ духѣ предложеній преосвященнаго Мелхиседека, да и вообще ничего не сдѣлано въ Румыніи по вопросу о липованахъ.

П. Сырку.

---

[1]) Melchisedek, Lipovenismulŭ, стр. 521—538.

Заключительныя объясненія

по вопросу

о ветхозавѣтномъ священствѣ.

Отвѣтъ на статью Э. о. профессора Ѳ. Г. Елеонскаго о томъ же предметѣ, помѣщенную въ «Христ. Чт.» 1879 г. ноябрь—декабрь [1].

Перенести въ печать *) болѣе подробный отвѣтъ на одно изъ возраженій, сдѣланныхъ мнѣ на моемъ магистерскомъ диспутѣ, я въ концѣ своей замѣтки объ этомъ возраженіи сказалъ, что „почиталъ бы себя счастливымъ, если бы моя книга о священствѣ и левитствѣ ветхозавѣтной церкви послужила толчкомъ къ серьезному обсужденію вопроса о священствѣ вообще“. Не много времени спустя по отпечатаніи означенной моей замѣтки, на страницахъ „Христіанскаго Чтенія“ за ноябрь-декабрь 1879 г., дѣйствительно появилась статья „о ветхозавѣтномъ священствѣ“ профессора Ѳ. Г. Елеонскаго.

*) На страницы духовнаго журнала «Странникъ». Іюль-августъ, 1879 г.

[1]) Избѣгая вообще полемики, Редакція помѣщаетъ этотъ отвѣтъ достоуважаемаго о. Георгія Ивановича Титова, какъ проникнутый преимущественно желаніемъ разъяснить весьма важный вопросъ Библейской Исторіи и Археологіи, и чрезъ это столько же исполняетъ свой долгъ служенія церковной наукѣ, сколько и однородныя желанія обоихъ спорящихъ лицъ. На этотъ отвѣтъ о. Георгія проф. Елеонскій, по предложенію редакціи, сдѣлалъ пояснительныя примѣчанія, высказавъ при этомъ рѣшительное нежеланіе продолжать дальнѣйшую полемику, съ чѣмъ Редакція совершенно согласна, считая сущность спора достаточно выясненною въ отвѣтѣ о. Георгія и въ примѣчаніяхъ проф. Елеонскаго. Всѣ дальнѣйшія въ этой статьѣ примѣчанія принадлежатъ проф. Ѳ. Г. Елеонскому, за исключеніемъ примѣчаній, помѣченныхъ именемъ автора печатаемаго отвѣта. *Ред.*

Съ величайшимъ интересомъ я принялся за чтеніе статьи и при первомъ бѣгломъ прочтеніи ея нашелъ въ ней дѣйствительно не мало весьма интересныхъ научныхъ сообщеній; въ статьѣ очень много сказано такого, на что на диспутѣ коротко указывалось или о чемъ вовсе не упоминалось, и что между тѣмъ само по себѣ составляетъ неоспоримый вкладъ въ библейскую науку вообще. Но, при всемъ интересѣ и, можно сказать, обиліи сообщеній, какія имѣются въ статьѣ, самый предметъ, въ разъясненіе котораго приводятся эти сообщенія и по отношенію къ которому разбираются положенія моей книги, не выигрываетъ, какъ мнѣ показалось, ни отъ того ни отъ другаго нимало. Напротивъ, статья своими выводами изъ того, что въ ней сообщается, возбуждаетъ, по крайней мѣрѣ во мнѣ, еще большія недоумѣнія относительно обсуждаемаго ею предмета, чѣмъ какія овладѣвали мною при слушаніи изустныхъ сужденій и замѣчаній по тому же предмету; есть нѣкоторыя разсужденія, смысла и цѣли которыхъ я совершенно не могу понять. Прошу позволенія подѣлиться моими недоумѣніями, какъ съ достоуважаемымъ авторомъ статьи, такъ и съ читателями „Христіанскаго Чтенія“.

Въ прочитанной мною статьѣ достоуважаемаго проф. прежде всего представляется мнѣ недоумѣннымъ его исходный пунктъ возраженій на мое сочиненіе [2]).

---

[2]) Въ рукописи о. Георгія занимаетъ довольно мѣста «приблизительное» по его словамъ изложеніе сдѣланныхъ на диспутѣ возраженій и отвѣтовъ на нихъ; оно, какъ не имѣющее особеннаго значенія въ данномъ случаѣ, такъ какъ эта статья о. Георгія составляетъ отвѣтъ на печатную именно статью проф. Елеонскаго, опускается редакціею съ слѣдующимъ краткимъ на него поясненіемъ. Въ этомъ опущенномъ отдѣлѣ статьи о. іерей между прочимъ высказываетъ недоумѣніе, почему г. профессоръ, перепечатывая его слова: «теперь (при Моисеѣ) эти молитвы и жертвы переведены въ твердыя, теократическія формы», поставилъ вопросительный знакъ при словѣ «теократическія». «Я не могу», говоритъ онъ, «объяснить себѣ значенія сего вопросительнаго знака. Неужели я», восклицаетъ о. іерей, «вмѣсто теократическія формы долженъ былъ сказать въ данномъ мѣстѣ: «гражданскія формы» или—частнѣе: «полицейскія формы», «торговыя формы» и т. п.??» Отвѣчаемъ: знакъ вопроса поставленъ потому, что слово «ѳеократическія» не можетъ служить умѣстнымъ терминомъ для «молитвъ и жертвъ» по Синайскому закону, какъ установленій именно церковныхъ, а причина такой неумѣстности заключается въ томъ, что терминъ «ѳеократія» по общему пониманію прилагается собственно къ граж-

„Сущность того нашего возраженія, о которомъ идетъ рѣчь, состояла,— пишетъ мой бывшій третій оппонентъ, г. проф. Елеонскій,—въ томъ, что въ „Исторіи священства и левитства“ *не выяснено соотвѣтствующаго библейскому воззрѣнію понятія объ установленіи ветхозавѣтнаго священства и о самомъ священствѣ и левитствѣ, какъ іерархическомъ достоинствѣ, вслѣдствіе чего авторомъ не указано существеннаго различія между совершителями жертвоприношеній въ патріархальное время и священниками по Синайскимъ установленіямъ, равно какъ не выяснено различіе степеней ветхозавѣтнаго священства и наконецъ—различіе между священниками и пророками*»(стр. 612—613).

Изучимъ же съ возможною внимательностію эту „сущность“ бывшаго возраженія, въ порядкѣ, въ какомъ она раскрыта въ напечатанной статьѣ.

1) Въ первой рубрикѣ своей статьи г. профессоръ излагаетъ мое мнѣніе „объ основаніи“ для установленія священства и левитства у евреевъ, съ критическимъ разборомъ сего мнѣнія и съ выясненіемъ своего собственнаго взгляда на „причину установленія при Синаѣ левитскаго священства“.

Передавая мое мнѣніе объ основаніи для установленія ветхозавѣтнаго священства и левитства, Ѳ. Г. Елеонскій, послѣ выписки нѣсколькихъ отрывочныхъ [3]) строкъ и выраженій изъ перваго отдѣла моей книги, озаглавленнаго: „Что служило основаніемъ для установленія священства и левитства у евреевъ?“—говоритъ:

„Изъ приведеннаго съ несомнѣнностію открывается, что, по мнѣнію автора, причиною установленія во времена Моисея особаго класса священниковъ послужила исключительно совершавшаяся въ то время организація народной жизни; потому же, почему установлены были тогда различные чины и долж-

---

данскому устройству израильскаго народа. Профессоръ Елеонскій считалъ излишнимъ объяснять это, такъ какъ такое пониманіе ѳеократіи съ совершенною ясностію выражено въ «Начертаніи Церк. библ. Исторіи», въ которомъ сказано: «гражданское постановленіе, данное чрезъ Моисея народу Еврейскому, не сходствуетъ ни съ однимъ изъ обыкновенныхъ родовъ правленія, оно называется ѳеократіею или Богоправленіемъ...» На основаніи этого «молитвы и жертвы» не слѣдуетъ характеризовать терминомъ «ѳеократическія» потому что онѣ суть установленія церковныя, а не гражданскія. *Ред.*

[3]) Въ предѣлахъ журнальной статьи едвали и возможно было сдѣлать иначе, какъ привести изъ сочиненія самыя характерныя мѣста по данному пункту.

ности, не имѣвшіе прежде для своего отправленія особыхъ органовъ, установлено было и особое званіе священниковъ; оно вызывалось, какъ выражается еще авторъ, общимъ требованіемъ порядка во всемъ и гармоническаго единства. Такимъ образомъ для установленія священства указывается авторомъ чисто внѣшнее основаніе, заключающееся въ измѣнившемся строѣ жизни еврейскаго народа. Правда, авторъ въ своихъ разсужденіяхъ о причинахъ установленія священства говоритъ еще о важности и святости религіозныхъ обязанностей и трудности достойнаго выполненія ихъ, говоритъ о томъ, что вслѣдствіе грѣховной порчи, развившейся послѣ патріарховъ въ семействахъ, права на священство по рожденію утратили свою первоначальную нравственную силу; но эти мысли, независимо отъ своей внутренней состоятельности, у автора имѣютъ второстепенное значеніе; онѣ высказываются только въ дополненіе главнаго основанія, замѣняющаго и отчасти устраняющаго ихъ. Это-то объясненіе установленія особаго класса священниковъ изъ требованій только общественнаго благоустройства и вызвало прежде всего наши недоумѣнія, какъ объясненіе одностороннее, не выражающее библейскаго на него воззрѣнія" (стр. 614—615).

Остановимся прежде всего на этомъ *изложеніи* моего мнѣнія и объясненія, какъ оно предлагается бывшимъ моимъ оппонентомъ. Г. профессоръ очевидно смѣшиваетъ [4]) два разныхъ понятія, которыя у меня строго отличаются одно отъ другаго. Въ отдѣлѣ „объ основаніи" для установленія священства и левитства у евреевъ я говорю не о „священникахъ", какъ этотъ терминъ безразлично [5]) употребляетъ Θ. Г. при изложеніи моего мнѣнія о семъ „основаніи", а—о „священствѣ" или, если хотите, о священникахъ, но не о „левитскихъ", а о „священникахъ вообще" [6]),—

[4]) Въ какихъ именно словахъ обнаружилось приписываемое намъ смѣшеніе понятій, авторъ не указываетъ и чрезъ это лишаетъ насъ возможности понять основательность приписываемаго намъ смѣшенія, особенно въ виду того, что для означенія предмета разсужденія въ приведенныхъ выше нашихъ словахъ употреблены исключительно общія выраженія, каковы: „званіе священниковъ", „установленія священства", „особый классъ священниковъ"; этотъ послѣдній терминъ встрѣчается и въ соч. автора, именно въ первомъ отдѣлѣ на стр. 26 и 31.

[5]) „Безразлично" съ какимъ другимъ выраженіемъ?

[6]) Указываемое здѣсь авторомъ различіе между священствомъ и священническимъ персоналомъ настолько ясно, что редакція нашла возможнымъ опустить приводимый далѣе примѣръ этого различенія понятій. *Ред.*

я только спрашиваю самъ себя: „чѣмъ *вызвано* священство и левитство у евреевъ? было ли это учрежденіе потребностію однихъ *евреевъ*, какъ избраннаго удѣла Іеговы, или оно составляетъ необходимую принадлежность и *всякаго* вообще народа, но только у евреевъ, какъ въ избранномъ удѣлѣ Божіемъ, получило свою правильную постановку?“ и проч. (см. Ист. свящ. и лев. стр. 18). Но относительно самаго *учрежденія*, или относительно того, почему именно *такой, а не иной классъ* священниковъ установленъ у евреевъ?—почему не самъ Моисей напр. или не Іисусъ Навинъ, не Халевъ, а именно *Ааронъ* съ его потомствомъ призванъ къ священству?—почему не Рувимово колѣно, не Симеоново и т. д., а именно *колѣно Левіино* призвано къ левитству?—равнымъ образомъ, почему такое учрежденіе освящается актомъ торжественнаго посвященія избранныхъ лицъ, и почему оно обставлено множествомъ предписаній и установленій для избранныхъ и поставляемыхъ на священство и левитство лицъ?—обо всемъ этомъ у меня идетъ рѣчь уже въ новомъ отдѣлѣ, о самыхъ „установленіяхъ“ для священниковъ и левитовъ еврейскихъ. Сообразно съ различными вопросами, у меня даются и различные отвѣты [7],—въ трактатѣ „объ основаніи“—одинъ, въ трактатѣ „объ установленіяхъ“—другой. Но г. профессоръ, какъ видно изъ приведеннаго его изложенія моего мнѣнія объ основаніи для установленія ветхозавѣтнаго священства и левитства, не дѣлаетъ никакого различенія между терминами: „священство“ и „священникъ“, или между—„служеніемъ священническимъ“ и „лицами служащими“; онъ безразлично въ однѣхъ строкахъ употребляетъ слово: „священниковъ“, въ другихъ—„священства“ [8]), хотя рѣчь у него идетъ несомнѣнно объ одномъ и томъ же предметѣ, именно „объ основаніи“ для установленія свя-

---

[7]) Что и почему излагается въ первомъ и второмъ отдѣлахъ, это извѣстно изъ соч. Г. И., и все вышесказанное по поводу смѣшенія будто бы мною понятій не показываетъ въ дѣйствительности этого смѣшенія. Дѣло здѣсь не въ томъ, какіе вопросы рѣшались въ первомъ или второмъ отдѣлѣ сочиненія, а въ томъ, какъ рѣшались. Если авторъ на самомъ дѣлѣ не согласенъ съ моей передачей изложеннаго въ его сочиненіи объясненія „основанія для установленія священства у евреевъ“, то онъ долженъ

щенства и левитства у евреевъ, какъ онъ и начинаетъ первую рубрику своей статьи словами: „Рѣшая вопросъ „объ основаніи“ для установленія священства и левитства у евреевъ, причину этого установленія авторъ (т. е. я) полагаетъ“ и т. д., и выписки для подтвержденія приводимаго имъ моего „полагаетъ“ дѣлаетъ именно изъ перваго отдѣла моего сочиненія „объ основаніи“ для установленія священства и левитства у евреевъ („Хр. Чт.“ стр. 613—614.

Смѣшавъ понятія, которыя у меня строго различаются одно отъ другаго, г. профессоръ далѣе пишетъ:

„Причина установленія при Синаѣ левитскаго священства заключается не„ въ образованіи народнаго быта“: какъ чисто религіозное установленіе. оно имѣетъ для своего возникновенія не внѣшнее только основаніе, а внутреннее, заключающееся въ самомъ ученіи о Богѣ и отношеніи человѣка къ Богу, насколько это было раскрыто божественнымъ откровеніемъ во времена Моисея. На это основаніе указывали уже автору цитуемые и опровергаемые имъ Элеръ и Де-Ветте“ и проч. (стр. 615).

Но „въ образованіи народнаго быта“ я и не заключаю причины установленія левитскаго священства, какъ именно „священства“ [9]). Самъ же г. Елеонскій выше (стр. 613) приводитъ буквально мое

указать, въ какихъ именно пунктахъ допущена невѣрность при этой передачѣ.

[8]) Читая эти строки, мы не можемъ не выразить удивленія къ аргументаціи автора: доказывать смѣшеніе „священническаго служенія“ съ „лицами служащими“ тѣмъ, что въ моей статьѣ безразлично употреблены слова: „священники“ и „священство“ и вообще нѣсколько странно, и особенно Г. И — чу, который на предшествующей только страницѣ самъ безразлично употребляетъ эти слова, когда говоритъ: „а о священствѣ или, если хотите, о священникахъ, но не о левитскихъ, а о священникахъ вообще“.

[9]) Авторъ здѣсь напрасно занимается отрицаніемъ того, чего ему мы и не приписывали: въ образованіи народнаго быта, какъ точно было выражено въ нашей статьѣ, указана была причина установленія не священства вообще, а «левитскаго священства», что составляетъ точную передачу слѣдующихъ словъ автора изъ перваго отдѣла его сочиненія: «съ образованіемъ народнаго быта у евреевъ, и у нихъ, какъ у всѣхъ другихъ народовъ, отправленіе богослуженія предоставляется, вмѣсто главъ семействъ. особо поставляемымъ на то лицамъ, священникамъ и левитамъ. Народный бытъ евреевъ въ собственномъ смыслѣ сего слова получилъ свое начало

мнѣніе, по которому причина этого установленія полагается „въ общечеловѣческой потребности возстановить нарушенный грѣхомъ союзъ человѣка съ Богомъ“. „Народный бытъ“ и „общечеловѣческая потребность“—не одно и то же. Первый можетъ служить только къ такому или иному осуществленію потребности, но не самою потребностію, а потому и не основною причиною“ [10]).—Ѳ. Г. сдѣлалъ не мало выписокъ изъ моего отдѣла „объ основаніи для установленія священства и левитства у евреевъ“, но самаго существеннаго-то и не выписано. Все выписанное имъ составляетъ у меня раскрытіе именно того, какимъ образомъ общечеловѣческая потребность молитвъ и жертвъ (въ коихъ собственно и заключается, по моему разумѣнію, основаніе для установленія священства и левитства у евреевъ—Ист. свящ. и лев. стр. 23) *выражалась* или *осуществлялась* и донынѣ *выражается* и *осуществляется* въ человѣческомъ родѣ вообще (см. Ист. свящ. и лев. стр. 24, первыя семь строкъ); и если на основаніи сдѣланныхъ выписокъ судить о моемъ пониманіи причины установленія еврейскаго священства и левитства, то причину эту можно одинаково выводить и изъ „семейнаго быта“ людей, и изъ быта человѣка въ состояніи „одиночества“... Собственно о *причинѣ*, или

со времени ихъ выхода изъ Египта, именно при Моисеѣ, ибо только теперь евреи возъимѣли свободу къ самостоятельной жизни: поэтому при Моисеѣ, ни прежде, ни послѣ него, у евреевъ установляется особый классъ священниковъ и левитовъ“ (Ист. Свящ. и Левит. стр. 31; ср. также стр. 25). Вѣрно ли авторомъ пріурочивается образованіе народнаго быта у израильтянъ ко временамъ Моисея, мы здѣсь не касаемся, но во всякомъ случаѣ, разсуждая такимъ образомъ, авторъ указываетъ, безъ сомнѣнія, въ образованіи народнаго быта у евреевъ причину «установленія особаго класса священниковъ» или что тоже—«левитскаго священства», какъ было сказано въ нашей замѣткѣ; послѣ этого настаивать на пониманіи этого послѣдняго выраженія въ смыслѣ „именно священства“, т. е. священства вообще, а затѣмъ пускаться въ разсужденія о такомъ пониманіи священства, что дѣлаетъ авторъ, значитъ, по меньшей мѣрѣ, напрасно губить и у себя и у другихъ время.

[10]) Различіе между потребностію и ея осуществленіемъ настолько понятно, что для выясненія этого представляемый затѣмъ авторомъ примѣръ нашли мы возможнымъ опустить. *Ред.*

о самой *потребности, составляющей основаніе* для установленія еврейскаго священства и левитства, у меня говорится (какъ замѣчено выше въ скобкахъ) на 23-й страницѣ моего сочиненія; но на эту-то страницу между тѣмъ не обращено г. профессоромъ вовсе никакого вниманія, ни съ одобрительной, ни съ отрицательной стороны [11]). Отсюда высказываемое имъ положеніе, что „левитское священство, какъ чисто религіозное установленіе, имѣетъ для своего возникновенія не внѣшнее только основаніе, а внутреннее, заключающееся въ самомъ ученіи о Богѣ и отношеніи человѣка къ Богу, насколько это было раскрыто божественнымъ откровеніемъ во времена Моисея"—не представляетъ собою ни малѣйшаго отношенія къ моему трактату „объ основаніи для установленія священства и левитства у евреевъ" и не имѣетъ съ нимъ никакой органической связи [12]).

Справедливость послѣдняго моего замѣчанія можетъ подтвердить и анализъ сего положенія.

Высказывая приведенное свое положеніе въ разсужденіи возникновенія *левитскаго священства*,—подчеркиваю это слово въ виду того, что возраженіе направляется противъ трактата о *священствѣ вообще*, а не о левитскомъ священствѣ,—г. профессоръ руководится [13]) мыслями Элера и Де-Ветте и укоряетъ меня въ

---

[11]) Напрасно и это говоритъ авторъ: указаніемъ на общечеловѣческую потребность возстановить союзъ человѣка съ Богомъ, выразившуюся въ молитвахъ и жертвахъ, начинается въ нашей статьѣ изложеніе разсужденій автора (стр. 613), а въ концѣ своей статьи мы особенно останавливались на указываемой авторомъ 23 стр. его сочиненія и при этомъ высказывались ясно и о значеніи разсужденій автора о молитвахъ и жертвахъ по отношенію къ вопросу о ветхозавѣтномъ священствѣ; это наше замѣчаніе авторъ и самъ приводитъ въ концѣ настоящаго своего отвѣта.

[12]) Такое разсужденіе автора — намѣреннымъ, или ненамѣреннымъ, но всячески страннымъ непониманіемъ связи высказаннаго нами положенія съ существомъ дѣла—значительно ослабляетъ охоту вести дальнѣйшее разсужденіе и только потребность большаго выясненія предмета сдерживаетъ это нежеланіе продолжать бесѣду.

[13]) Если бы авторъ продумалъ настоящимъ образомъ смыслъ всего сказаннаго въ нашей статьѣ о причинѣ установленія левитскаго священства,

томъ, что я, не смотря на то, что имѣлъ подъ руками произведенія сихъ учоныхъ, не воспользовался ихъ объясненіями, извративши самый смыслъ ихъ объясненій.

Упрекъ сей, сколько я ни вдумывался въ него, кажется для меня очень труднымъ понять, а потому я невольно останавливаюсь на немъ. Вотъ какъ излагается въ статьѣ г. профессора мое неуразумѣніе смысла словъ Элера и Де-Ветте:

„По пониманію автора (т. е. моему) названные богословы объясняють это установленіе изъ необходимости *посредничества* между Богомъ и народомъ, призваннымъ быть царствомъ священниковъ, т. е., какъ думаетъ авторъ, объясняютъ установленіе священства именно тѣмъ, что еврейскій народъ получилъ призваніе быть царствомъ священниковъ. На самомъ дѣлѣ Элеръ и Де-Ветте даютъ не столь странное объясненіе. Вотъ слова перваго изъ нихъ: «Хотя все общество, всѣ святы и среди ихъ Господь (Числ. XVI, 3), какъ справедливо говоритъ Корей и его сообщники, но тѣмъ не менѣе

тщательно сравнилъ бы это съ словами Элера въ его „Ветх. Богословіи", то онъ не сказалъ бы неправды ни въ отношеніи ко мнѣ, не заимствовавшему только чужое объясненіе, а вложившему въ него и собственную долю своего разумѣнія, ни—къ Элеру, которому можетъ быть обидно стоять вмѣстѣ, въ одномъ ряду, съ столь противоположнымъ ему по своему богословскому направленію Де-Ветте; не думаемъ, чтобы авторъ, указывая на Элера и Де-Ветте, какъ нашихъ руководителей, хотѣлъ возбудить подозрѣніе къ нашему объясненію; кто знаетъ „Ветхоз. Богословіе" Элера и воззрѣнія Де-Ветте, тотъ пойметъ, что руководиться одновременно обоими этими богословами, совершенно различными по своимъ понятіямъ и методу, невозможно. Авторъ, должно быть, не вполнѣ знакомъ съ воззрѣніями Де-Ветте на Ветхозавѣтныя книги, вѣроученіе и исторію, и судитъ обо всемъ этомъ только по его „Учебнику еврейско-іудейской археологіи» (Lehrbuch d. hebr. judischen Archäologie), который, какъ именно учебникъ и притомъ переработанный значительно въ теперешнихъ своихъ изданіяхъ, далеко не передаетъ своеобразныхъ, во многомъ несогласныхъ съ библейскимъ ученіемъ мнѣній его первоначальнаго автора. На самомъ дѣлѣ объясненіе установленія левитскаго священства, высказанное въ нашей статьѣ, столько же принадлежитъ Элеру, сколько и Библіи и всѣмъ тѣмъ, кто изъ нея самой почерпаетъ объясненія ветхозавѣтныхъ установленій. И если въ нашей статьѣ указаны были въ данномъ случаѣ только Элеръ и Де-Ветте, то потому, что на объясненіи этихъ богослововъ болѣе остановился авторъ „Истор. Свящ. и Левит."; намъ было особенно непріятно то, что, разбирая объясненіе Элера, авторъ перенначилъ его прямой смыслъ.

дѣйствительность не соотвѣтствовала этой идеѣ. Вслѣдствіе своей нечистоты и грѣховности (Исх. XIX, 21 и др.) общество могло приближаться къ Богу только при посредствѣ покрытія. Эта мысль особенно выразилась въ томъ, что между Іеговою и народомъ установлено «*заступленіе*» народа, подъ которымъ разумѣется священство». т. е., по объясненію Элера, внутреннею причиною установленія священства служитъ то, что израильскій народъ, не смотря на свое высокое призваніе, не можетъ вслѣдствіе своей грѣховной нечистоты совершать самъ непосредственно служеніе Богу въ Его святилищѣ» (стр. 615—616).

Сравнивая этотъ выводъ г. проф. Елеонскаго съ моимъ пониманіемъ словъ Элера, я рѣшительно недоумѣваю, въ чемъ же находится существенная разница между пониманіемъ критика и моимъ: у него говорится, что, по объясненію Элера, причиною установленіи священства служитъ то, что Израильскій народъ *не можетъ самъ непосредственно* совершать служеніе Богу, и я говорю, что Элеръ, а равно и Де-Ветте объясняютъ это установленіе изъ *необходимости посредничества* между Богомъ и народомъ; у него говорится, что, по Элеру, Израильскій народъ не можетъ совершать самъ непосредственно служеніе Богу, *не смотря на свое высокое призваніе* [14]), и я пишу: „изъ необходимости посредничества между Богомъ и народомъ, *призваннымъ быть царствомъ священниковъ*“... Если есть въ чемъ между нами существенная разница, то—мнѣ думается—только въ томъ, что мой критикъ принимаетъ слова Элера за чистую монету, а я смотрю на нихъ критически [15]): я обращаю свое особенное вниманіе на то, что Элеръ

[14]) Авторъ здѣсь опускаетъ непосредственно слѣдующія въ нашей статьѣ за приведенными слова: „не можетъ вслѣдствіе своей грѣховной нечистоты“, и чрезъ этотъ пропускъ словъ, въ которыхъ заключается сущность объясненія, достигаетъ видимаго сходства между своимъ и моимъ пониманіемъ.

[15]) Авторъ не хочетъ совершенно понять этого различія между своимъ собственнымъ объясненіемъ установленія левитскаго священства „изъ необходимости посредничества между Богомъ и народомъ, призваннымъ быть царствомъ священниковъ“ и высказаннымъ мною пониманіемъ, по которому „внутреннею причиною установленія священства служитъ то, что израильскій народъ, не смотря на свое высокое призваніе, не можетъ вслѣдствіе своей грѣховной нечистоты совершать самъ непосредственно

а равно и Де-Ветте *), при объясненіи установленія у евреевъ священства, весьма рельефно указываютъ на *исключительность* этого народа въ средѣ другихъ народовъ, какъ именно *народа святаго, царства священниковъ* [16]). Такое ихъ указаніе на „священничество всего еврейскаго народа“, къ коему (священничеству)

---

*) Въ данное время у меня нѣтъ подъ руками книги Де-Ветте; но мои выписки изъ его «Археологіи» сохранились у меня. Вотъ что значится между прочимъ въ этихъ выпискахъ: De Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie, § 197, стр. 275, Priesterthum: «По своему назначенію, весь народъ (еврейскій), какъ собственность Іеговы, былъ народомъ священническимъ, святымъ (2 Моис. XIX, 5, 6; 4 Моис. XVI, 3); но въ дѣйствительности, отягченный грѣхомъ, онъ не соотвѣтствовалъ своему назначенію и не годился для того, чтобы вступать со Святымъ въ Его святилищѣ въ непосредственное отношеніе (2 Моис. XIX, 21—25). Поэтому изъ племенъ было избрано одно колѣно, и именно племя Левіино, къ которому принадлежалъ великій законодатель и учредитель теократіи, и чрезъ него (племя) Іегова въ особенности освящалъ» и т. д.

ственно служеніе Богу въ его святилищѣ“. Т. е. по объясненію автора, посредничество или священство необходимо для израильскаго народа, какъ призваннаго быть царствомъ священниковъ, или необходимо потому, что весь этотъ народъ призванъ къ священству, что явно несообразно, какъ на это и указано было въ моей статьѣ (стр. 615, примѣч. 1); по моему пониманію словъ Элера священническое посредничество является необходимымъ для народа вслѣдствіе его грѣховности. Неужели и это не вразумительно?

[16]) Въ этомъ пунктѣ разсужденія автора замѣчаются двѣ погрѣшности; одна состоитъ въ несогласіи его съ выставляемою будто бы Элеромъ *исключительностію* израильскаго народа, какъ призваннаго быть народомъ святымъ; на самомъ дѣлѣ такую исключительность израильскаго народа среди всѣхъ другихъ народовъ древности выставляетъ не Элеръ, а Самъ Богъ, когда говоритъ: *будете Моимъ удѣломъ изъ всѣхъ народовъ.... будете у Меня царствомъ священниковъ* (Исх. XIX, 5, 6); эту исключительность критиковали и критикуютъ на западѣ только послѣдователи отрицательнаго направленія, приравнивавшіе народъ бывшій носителемъ ветхозавѣтнаго Откровенія къ языческимъ народамъ древности. Другая погрѣшность здѣсь въ томъ, будто Элеръ, при объясненіи установленія у евреевъ левитскаго священства, весьма рельефно указываетъ на эту исключительность. Напротивъ у Элера въ данномъ пунктѣ разсужденія сила мысли сосредоточивается не на этомъ высшемъ призваніи народа, а на противоположномъ его свойствѣ—грѣховности.

послѣдній призывается лишь со времени Моисея (Исх. XIX, 5 и слѣд.), естественно возбуждаетъ вопросъ: что же было съ евреями до ихъ призванія „къ царству священниковъ“? необходимо-ли имъ было и было-ли у нихъ тогда посредничество между ними и Богомъ?... Затѣмъ: если только одни евреи были призваны къ царству священниковъ, то какъ судить о другихъ народахъ, не призванныхъ къ этому царству?—сознавалась-ли и имѣлась-ли у нихъ нужда посредничества между ими и Божествомъ?... Очевидно, всѣ эти вопросы оставляются Элеромъ и Де-Ветте открытыми [17]), а потому я далѣе и говорю въ своемъ сочиненіи, что „давая такое объясненіе, Элеръ и Де-Ветте заставляютъ насъ предполагать, что указываемая ими нужда посредничества между Богомъ и народомъ явилась лишь къ одномъ только *еврейскомъ* народѣ, и притомъ только тогда, когда этотъ народъ получилъ особое назначеніе *быть царствомъ священниковъ* [18]); а такимъ образомъ затемняется смыслъ священства, несомнѣнно существовавшаго какъ въ томъ же еврейскомъ народѣ, такъ и у другихъ народовъ, еще до установленія особыхъ классовъ священниковъ и левитовъ“. Имѣя въ виду

---

[17]) Здѣсь авторъ сначала приписалъ западнымъ богословамъ то, чего они не утверждаютъ, а потомъ старается опровергнуть навязанное имъ положеніе своими вопросами, при чемъ самые вопросы автора показываютъ скорѣе его совопросничество, чѣмъ стремленіе уяснить дѣло. Изъ того, что къ царству священниковъ призваны были израильтяне со времени Моисея, что же непосредственно слѣдуетъ въ отношеніи къ причинѣ установленія левитскаго священства? Равнымъ образомъ и въ томъ, что одни израильтяне призваны къ этому царству, что прямо говоритъ Библія, можно ли находить съ несомнѣнностію что либо, служащее къ уясненію этой причины установленія? Поэтому, конечно, называемые авторомъ западные богословы и не занимаются, при уясненіи установленія левитскаго священства, предлагаемыми авторомъ вопросами; а если бы авторъ сознавалъ трудности рѣшенія на библейскомъ основаніи предлагаемыхъ имъ вопросовъ, то онъ тѣмъ менѣе сталъ бы предлагать ихъ.

[18]) Такъ какъ названные богословы установленіе левитскаго священства не выводятъ изъ призванія всего израильскаго народа къ священству (см. прим. 15), то они и не могутъ, вопреки увѣренію автора, заставлять его относить пробужденіе потребности въ посредничествѣ лишь по времени полученія Израильтянами этого высшаго призванія къ священству.

это затемнѣніе, я и въ самомъ такъ сказать тезисѣ объ Элеревскомъ и Де-Веттевскомъ объясненіи причины установленія священства и левитства у евреевъ выразился безъ слова: „хотя“, или, какъ говорится у Ѳ. Г., „не смотря на высокое призваніе“; я сказалъ въ положительной [19]) формѣ: „народомъ, призваннымъ быть царствомъ священниковъ“. Такимъ образомъ дѣйствительно-существенная разница между пониманіемъ словъ Элера и Де-Ветте моимъ и пониманіемъ Ѳ. Г. можетъ быть лишь тогда, когда будетъ доказано, что Элеръ и Де-Ветте *отнюдь не отрицаютъ существованія священства* [20]), какъ у евреевъ, до ихъ призванія къ царству священниковъ, такъ и у другихъ народовъ, не получавшихъ вовсе этого призванія; но доказать это „неотрицаніе“ едвали возможно: уже въ силу своихъ религіозныхъ убѣжденій вообще, Элеръ и Де-Ветте должны понимать ветхозавѣтное священство какъ священство только *временное,* которое имѣло свое исключительное начало и имѣетъ свой конецъ, и которое не составляетъ ничего общаго съ христіанскимъ священствомъ, признаваемымъ Православною церковію. Въ особенности для меня непонятно подстрочное примѣчаніе, которое дѣлаетъ мой критикъ въ разъясненіе того, что Элеръ и Де-Ветте даютъ объясненіе „далеко не столь *странное*“, какое навязываю имъ я. Въ этомъ примѣчаніи (на стран. 615) говорится:

«Указаніе на призваніе Израильскаго народа быть царствомъ священниковъ можетъ служить основаніемъ не того, что долженъ быть особый классъ

---

[19]) Какъ же уничтожилось „затемнѣніе“ вслѣдствіе такого переиначенія чужой мысли? Откровенное сознаніе въ ошибкѣ всегда лучше, чѣмъ ея отрицаніе, какое высказываетъ здѣсь авторъ.

[20]) Со словъ: «Такимъ образомъ...» начинается у автора не совсѣмъ понятное сочетаніе представленій; разница между моимъ и авторскимъ пониманіями объясненія западныхъ богослововъ ясно, надѣемся, указана въ примѣч. 15, и для чего автору нужно еще при этомъ доказывать невозможное, т. е. неотрицаніе западными богословами существованія священства до призванія израильтянъ къ царству священниковъ, мы не понимаемъ, равно какъ не находимъ внутренняго отношенія между предметомъ разсужденія и указаніемъ автора на временный характеръ ветхозав. священства и на отличіе его отъ христіанскаго священства.

священниковъ у этого народа, а того, что не должно быть особыхъ священниковъ; этотъ послѣдній выводъ изъ указаннаго призванія Израильскаго народа дѣлалъ еще Корей съ своими сообщниками и логически онъ только, конечно, и можетъ быть выводимъ изъ даннаго положенія».

Но—если изъ призванія Израильскаго народа къ царству священниковъ логически можетъ быть выводимо только то заключеніе, которое дѣлалъ Корей съ его сообщниками, то значитъ, весьма нелогично [21]) поступалъ Моисей или, точнѣе, Самъ Богъ, установивши въ средѣ своего народа особый классъ священничества, не смотря на призваніе всего этого народа къ царству священниковъ,— весьма нелогично, значитъ, поступаетъ и Православная Христова Церковь, имѣющая также у себя особый классъ священниковъ, поелику и христіане всѣ называются въ Писаніи „родомъ избраннымъ, царственнымъ священствомъ“ (1 Петр. II, 9; ср. Апок. V, 10). Для того, чтобы изъ какого бы то ни было положенія выводить дѣйствительно логическій выводъ, необходимо — думается — прежде всего точно опредѣлить и понять самое сіе положеніе. *Призваніе* къ чему нибудь—само собою разумѣется—не есть уже самое это *что-нибудь*. Изъ того, что *всѣ* Израильтяне были *призваны* къ царству священниковъ еще не слѣдуетъ [22]), что они *были* этимъ царствомъ священниковъ: „*не захотѣли!*“—съ прискорбіемъ сви-

---

[21]) Авторъ дѣлаетъ здѣсь изъ нашихъ словъ такой выводъ, который отнюдь не слѣдуетъ. Изъ того положенія, что установленіе левитскаго священства не можетъ быть выводимо изъ призванія израильскаго народа къ священству, вовсе не слѣдуетъ, что это установленіе не имѣетъ для себя основанія или что не логически поступилъ Моисей, установивши особый классъ священниковъ. Изъ устраненія указываемаго авторомъ основанія слѣдуетъ единственно то, что установленіе левитскаго священства имѣетъ совершенно другое основаніе, не понятое Кореемъ и не принимаемое во вниманіе авторомъ—т. е. невозможность для народа совершать непосредственно служеніе Богу въ Его святилищѣ, невозможность вслѣдствіе его грѣховной нечистоты. Въ этомъ библейскомъ ученіи, раскрытомъ отчасти въ нашей статьѣ (стр. 166—618), и заключается причина разсматриваемаго установленія.

[22]) Къ чему же говорилось совершенно иное выше, при изложеніи мнѣнія западныхъ богослововъ? Это „не слѣдуетъ“ нужно было сказать въ началѣ, и не навязывать другимъ невозможнаго логически вывода.

дѣтельствуетъ объ Израильтянахъ Самъ Спаситель (Матѳ. XXIII, 37); равно какъ изъ того, что *всѣ* христіане *называются* царственнымъ священствомъ, не слѣдуетъ, что всѣ они дѣйствительно *составляютъ* уже собою это царство: *„много званныхъ, но мало избранныхъ“*, учитъ опять Самъ Спаситель (Мѳ. XX, 16). А если *въ дѣйствительности* и древніе евреи и теперешніе христіане *не суть всѣ* — священническое царство, то какъ же заключать отсюда, что „не должно быть у нихъ особыхъ священниковъ“?... Невозможность такого заключенія изъ разсматриваемаго положенія (изъ призванія Изр. народа къ царству священниковъ) весьма ясно выставляется и въ словахъ Элера: по редакціи самого же критика, Элеръ говоритъ: „Хотя все общество, всѣ святы, и среди ихъ Господь, какъ справедливо говоритъ Корей и его сообщники, но тѣмъ не менѣе *дѣйствительность не соотвѣтствовала этой идеѣ*“ и т. д. Перейдемъ теперь къ самому раскрытію, какое предлагаетъ намъ Ѳ. Г. по отношенію къ вопросу объ основаніи для установленія священства и левитства у евреевъ, руководясь [23]) объясненіями Элера и Де-Ветте.

Сдѣлавши свой выводъ изъ словъ Элера, который (выводъ), какъ мы сейчасъ видѣли, въ сущности тождественъ съ моимъ [24]), за исключеніемъ нашихъ не одинаковыхъ взглядовъ на него, критикъ продолжаетъ (стр. 616—618):

«Это объясненіе (т. е. Элера) дѣйствительно выражаетъ библейское воззрѣніе на причину установленія священства во время Синайскаго законодательства. Чтобы понять внутренній смыслъ того, чѣмъ, по библейскому ученію, вызвано было это установленіе, нужно имѣть въ виду особенно два относящіеся сюда пункта ветхозавѣтнаго вѣроученія, раскрытые съ особенною ясностію божественнымъ откровеніемъ именно въ періодъ Синайскаго законодательства, это—ученіе о Богѣ Святомъ, какъ высочайшемъ нравственномъ совершенствѣ, и о человѣкѣ, какъ существѣ грѣшномъ,

[23]) См. прим. 13.

[24]) На самомъ дѣлѣ, высказанное авторомъ объясненіе причины установленія левитскаго священства и мое объясненіе настолько же «тожественны» между собой, насколько, какъ выяснено было въ предшествующихъ замѣчаніяхъ, призваніе израильскаго народа *быть царствомъ священниковъ* тожественно съ *грѣховностію* этого народа.

нуждающемся въ божественномъ очищеніи и освященіи для того, чтобы быть въ общеніи съ Богомъ святымъ... (засимъ говорится въ статьѣ, что на эти два пункта ветхозавѣтнаго вѣроученія мнѣ и было указываемо на диспутѣ)... Слѣдствіе раскрытія этихъ двухъ пунктовъ въ примѣненіи къ устройству Богослуженія понятно: къ Богу святому грѣшный человѣкъ не можетъ приближаться непосредственно»... (далѣе приводятся доказательства того, что Израильскій народъ во время своего пребыванія при горѣ Синаѣ не могъ приближаться къ Богу непосредственно; по поводу нѣкоторыхъ изъ сихъ доказательствъ намъ придется имѣть рѣчь) ....«Различіе между этимъ объясненіемъ и объясненіемъ автора заключается здѣсь въ томъ, что полное сознаніе потребности священства ставится въ зависимость здѣсь не отъ измѣненій внѣшней жизни человѣка или формъ его общественнаго быта, а отъ раскрытія самаго ученія и вмѣстѣ съ тѣмъ отъ раскрытія самосознанія членовъ ветхозавѣтной церкви подъ тѣмъ дѣйствіемъ закона, о которомъ говоритъ апостолъ Павелъ (Рим. VII, 7)».

Итакъ въ своей статьѣ, какъ и въ изустной рѣчи на диспутѣ, г. профессоръ причину [25]) установленія ветхозавѣтнаго священства видитъ въ раскрытіи ученія о *святости* Божіей и о человѣческомъ *грѣхѣ*. Встрѣчая и въ статьѣ тѣ же самыя мысли, какія уже были высказаны на диспутѣ, я по прежнему недоумѣваю по поводу ихъ. Прежде всего я никакъ не могу помириться съ тѣмъ, чтобы до Синайскаго законодательства человѣчествомъ не сознава-

[25]) Не причину, а объясненіе этой причины, которая, на основаніи библейскихъ свидѣтельствъ, ясно указана была въ томъ, что къ Богу *Святому* израильскій народъ вслѣдствіе *грѣховной нечистоты* не долженъ былъ и не могъ приближаться непосредственно, а почему не долженъ былъ и не могъ, мы объясняли и можемъ съ своей стороны объяснять, слѣдуя библейскимъ указаніямъ, только тѣмъ, что въ періодъ Синайскаго законодательства раскрыто было съ особенною ясностію бож. Откровеніемъ ученіе о божественной святости и о человѣческомъ грѣхѣ, какъ удаляющемъ человѣка отъ непосредственнаго общенія съ Богомъ. И что это объясненіе не есть выдуманное западными богословами или мною, а есть выраженіе библейскаго ученія, это въ концѣ своихъ краткихъ замѣчаній по этому пункту мы подтверждали ссылкой на слова посланія къ Римл. VII, 7, гдѣ съ апостольскою ясностію и силою выражено, что вслѣдствіе дарованія закона ожило, усилилось сознаніе грѣха, а вслѣдствіе этого, понятно, явилась воспріемлемость къ ученію о божественной святости и потребности для человѣка стремиться къ осуществленію святости въ своей жизни.

лась [26]) святость Божія, „какъ высочайшая цѣль, къ которой дѣятельно долженъ стремиться каждый членъ ветхозавѣтнаго царства“ (стр. 616), и собственная грѣховность человѣка (стр. 617). Независимо отъ того, что мысль такая сама по себѣ кажется слишкомъ новою [27]), въ Библіи очень много положительныхъ свидѣтельствъ, которыми совершенно ясно указывается на глубокое сознаніе человѣкомъ какъ совершеннѣйшей святости Божіей, составляющей высочайшую цѣль человѣческихъ стремленій, такъ и своего собственнаго грѣха, парализующаго эту цѣль, съ самаго времени грѣхопаденія человѣка. Прочтите главу о грѣхопаденіи человѣка (Быт. III): развѣ уже здѣсь не видно глубокаго сознанія согрѣшившими святости Божіей и своего собственнаго грѣха, мучительно загоняющаго ихъ отъ сей святости лица Господня въ чащу деревъ райскихъ? Критикъ пишетъ:

«Глубокую истинность того, что человѣкъ вслѣдствіе своей грѣховности не можетъ находиться въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ, самымъ дѣломъ испыталъ самъ на себѣ Израильскій народъ, когда онъ, увидѣвъ пламя, дымящуюся гору, и услышавъ громы и звукъ трубный, отступилъ отъ горы въ невольномъ ужасѣ и просилъ Моисея быть посредникомъ при провозглашеніи дальнѣйшихъ законовъ» (стр. 617).

Но такую же точно истинность невозможности для грѣховнаго человѣка находиться въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ испытали на себѣ еще наши согрѣшившіе прародители: *и услышали*

[26]) Въ нашей статьѣ и не было сказано, что «до Синайскаго законодательства человѣчествомъ не сознавалась святость Божія», а выражено было, что «*съ особенною ясностію* божественнымъ Откровеніемъ было раскрыто въ періодъ Синайскаго законодательства ученіе о Богѣ святомъ» (стр. 616); это наше положеніе существенно, безъ сомнѣнія, отличается отъ навязываемаго намъ авторомъ.

[27]) Авторъ видоизмѣнилъ сначала нашу мысль, а затѣмъ находитъ ее новою и начинаетъ опровергать ее. На самомъ дѣлѣ мысль, что ученіе о Богѣ святомъ получило яснѣйшее раскрытіе въ періодъ именно Синайскаго законодательства, составляетъ принятое въ библейской наукѣ положеніе, извѣстное и въ нашей богословской литературѣ (см. Религіи древняго міра, Еписк. Хрисанѳа т. 3, стр. 54, гдѣ, сообразно съ характеромъ всего сочиненія, выражена эта мысль рѣшительно безъ приведенія даже доказательствъ, именно какъ научное положеніе).

(Адамъ и Ева)—говорится въ главѣ о грѣхопаденіи нашихъ прародителей — *голосъ Господа Бога, ходящаго въ раю во время прохлады дня; и скрылся Адамъ и жена его отъ лица Господа Бога между деревьями рая* (Быт. III, 8). Нельзя при этомъ не замѣтить, что Адамъ и Ева сознавали невозможность для грѣшнаго человѣка находиться въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ [28]), *ходившимъ во время прохлады дня*: слѣдовательно. сознаніе ими означенной невозможности было гораздо яснѣе и глубже. чѣмъ сознаніе Израильскаго народа, *видѣвшаго пламя и дымящуюся гору и слышавшаго громы и звукъ трубный, въ невольномъ ужасѣ* просившаго себѣ посредника. Ѳ. Г. пишетъ:

«Въ смыслѣ опредѣленнаго запрещенія это ученіе (т. е., что къ Богу святому грѣшный человѣкъ не можетъ приближаться непосредственно) возвѣщено было Израильскому народу при Синаѣ, когда между народомъ и вершиною горы, какъ мѣстомъ божественнаго присутствія, была проведена черта, за которую никто не долженъ былъ переступать подъ опасеніемъ смерти» (тамъ же)?

Но подобное запрещеніе имѣлъ еще Адамъ, когда былъ изгнанъ изъ рая [29]) и на границѣ послѣдняго былъ *поставленъ Херувимъ и пламенный мечъ обращающійся* (Быт. III, 24): подобное же [30]) запрещеніе испыталъ на себѣ братоубійца Каинъ.

[28]) Удивляемся, какъ это автору не ясно существенное различіе между фактомъ, приводимымъ имъ, и—нами. Въ удаленіи прародителей отъ лица Божія выразился стыдъ, сознаніе грѣха; мысли о томъ, что съ этого момента для согрѣшившаго человѣка нуженъ особый человѣческій посредникъ между нимъ и Богомъ, самъ Адамъ ясно, нарочито, не высказываетъ; а между тѣмъ въ указанномъ событіи при Синайской горѣ съ полною ясностію выразилась и въ движеніи народномъ отъ горы и въ просьбѣ его Моисею—передавать народу бож. повелѣнія—именно необходимость особаго посредника между народомъ и Богомъ.

[29]) Здѣсь авторъ забываетъ, что Херувимъ поставленъ былъ въ раю не для того, чтобы заграждать путь къ мѣсту бож. присутствія, а чтобы *охранять путь къ древу жизни*, какъ говорится въ Библіи, вслѣдствіе чего это удаленіе Адама не выражаетъ того же, что выразилось въ отступленіи народа отъ горы.

[30]) «Подобное» развѣ по измѣненію авторомъ прямаго смысла библейскаго факта: словами божественнаго приговора: *будешь изгнанникомъ и*

которому было сказано Богомъ: *ты будешь изгнанникомъ и скитальцемъ на земль* (Быт. IV, 12), и который *скрылся* [31]) *отъ лица Господня* (ст. 16). Если же на самыхъ первыхъ страницахъ исторіи человѣчества ясно говорится о великомъ средостѣніи между Богомъ и грѣшнымъ человѣкомъ, то какъ же утверждать, что положеніе: „къ Богу святому грѣшный человѣкъ не можетъ приближаться непосредственно"—является лишь [32]) „въ періодѣ Синайскаго законодательства"?... Но вотъ еще нѣсколько мѣстъ, указующихъ, какъ на высочайшую святость Божію, такъ и на удаляющую отъ нея грѣховность человѣка, еще до времени Синайскаго законодательства: *) Быт. IV, 7: *если дѣлаешь доб-*

*) По моему глубокому убѣжденію, вся вообще Библія, отъ первой книги и до послѣдней, есть величественное зеркало съ одной стороны высочайшей святости и вообще совершенствъ Божіихъ, а съ другой—грѣховности и растлѣнія человѣка: но приводимыя здѣсь частныя мѣста отмѣчаются, какъ наиболѣе отвѣчающія мѣстамъ возраженія.

скитальцемъ по земль выражается конечно не удаленіе Каина отъ лица Божія, а осужденіе его на скитальческую, безпріютную жизнь на землѣ. Если услышавши этотъ приговоръ Каинъ говоритъ Господу: *и отъ лица Твоего я скроюсь*, то, какъ съ обычною точностію выразился М. Филаретъ въ Зап. на кн. Бытія, самъ «Каинъ открываетъ» эту черту въ бож. приговорѣ; и такое пониманіе Каина свидѣтельствуетъ только о внутреннемъ отчужденіи его отъ Бога, вслѣдствіе чего это пониманіе, принимаемое повидимому авторомъ, не можетъ быть признано за точное выраженіе смысла словъ бож. приговора.

[31]) Въ еврейскомъ текстѣ и въ переводахъ сказано не «скрылся», а *пошелъ* (וַיֵּצֵא = ἐξῆλθε = изыде).

[32]) Не «лишь», а «съ особенною ясностію» (примѣч. 26), вслѣдствіе чего приводимыя далѣе авторомъ библейскія свидѣтельства служатъ только опроверженіемъ сочиненнаго имъ самимъ этого «лишь», а не того, высказаннаго въ нашей статьѣ, положенія, что въ періодъ Синайскаго законодательства съ особенною ясностію раскрытъ тотъ пунктъ ученія, что «вслѣдствіе грѣха, удаляющаго человѣка отъ Бога, члены ветхозавѣтной церкви не могли совершать служеніе Святому Богу въ мѣстѣ Его присутствія сами непосредственно» (стр. 617—618). Насколько каждое изъ этихъ приводимыхъ авторомъ библейскихъ свидѣтельствъ доказываетъ выставляемое имъ положеніе, благоволятъ судить сами читатели.

рое: то не поднимаешь ли лица? а если не дѣлаешь добраго: то у дверей грѣхъ лежитъ; онъ влечетъ тебя къ себѣ, но ты господствуй надъ нимъ; Быт. IV, 22. 24: *и ходилъ Энохъ предъ Богомъ;* Быт. VI, 3. 5. 9. 11. 12. 13: *и сказалъ Господь (Богъ): не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемымъ человѣками (сими); потому что они плоть. — И увидѣлъ Господь (Богъ), что велико развращеніе человѣка на землѣ, и что всѣ мысли и помышленія сердца ихъ были зло во всякое время.*—Только *Ной былъ человѣкъ праведный и непорочный въ родѣ своемъ; Ной ходилъ предъ Богомъ. — Но земля растлилась предъ лицемъ Божіимъ, и наполнилась земля злодѣяніями.—Всякая плоть извратила путь свой на землѣ:* Быт. VII, 1: *и сказалъ Господь (Богъ) Ною: тебя увидѣлъ Я праведнымъ предо Мною въ родѣ семъ;* Быт. XIII, 13: *жители же Содомскіе были злы и весьма грѣшны предъ Господомъ;* Быт. XV, 6. 16: *Авраамъ повѣрилъ Господу, и Онъ вмѣнилъ ему это въ праведность. — Мѣра беззаконій Аморреевъ доселѣ еще не наполнилась;* Быт. XVII, 1: *Господь явился Аврааму, и сказалъ ему: Я Богъ всемогущій: ходи предо Мною, и будь непороченъ;* Быт. XVIII, 20: *и сказалъ Господь: грѣхъ ихъ* (Содомскій и Гоморрскій) *тяжелъ онъ весьма;* Быт. XXXII, 9. 10: *и сказалъ Іаковъ: недостоинъ я всѣхъ милостей и всѣхъ благодѣяній, которыя Ты сотворилъ рабу Твоему;* Быт. XXXV, 2: *и сказалъ Іаковъ дому своему и всѣмъ, бывшимъ съ нимъ: очиститесь;* Быт. XXXVII: Исторія гнусной продажи Іосифа братьями; Быт. XXXVIII, 10: *зло было предъ очами Господа то, что онъ* (Онанъ) *дѣлалъ; и Онъ умертвилъ его.* Если мы увѣрены и знаемъ, что бытописатель Моисей всѣ приведенныя мѣста не сочинилъ, а передаетъ въ своемъ письмени исторію рода человѣческаго отъ его начала и до этого времени, по преданію, которое сохранялось во всей своей неповрежденности и чистотѣ въ средѣ именно еврейскаго, Богомъ избраннаго и Богомъ хранимаго, народа: то какъ же утверждать, что въ народѣ этомъ высокая святость Божія и грѣховность че-

ловѣка стали сознаваться только [33]) со времени Синайскаго законодательства, вслѣдствіе чего онъ только теперь не могъ приближаться къ Богу непосредственно?... Критика увлекаетъ открытіе нѣмецкихъ ученыхъ [34]), что „*святость* впервые въ ветхозавѣтныхъ книгахъ приписывается [35]) въ пѣсни при Черномъ морѣ“ (стр., 616; — а вообще слово: „святый“ употребляется въ Библіи [36]) до Исх. XV, 11?), и что „жертвы въ собственномъ смыслѣ очистительныя (за грѣхъ и повинность), по всей вѣроятности, установлены именно Синайскимъ закономъ“ (стр. 617)? Но развѣ напр. слова, сказанныя Богомъ Аврааму, отцу вѣрующихъ: *ходи предо Мною, и будь непороченъ* — не такой же смыслъ [37]) имѣ-

---

[33]) См. примѣч. 26 и 32.

[34]) См. примѣч. 27.

[35]) Въ нашей статьѣ было сказано «приписываетъ Богу», что точнѣе выражаетъ смыслъ высказаннаго нами положенія, чѣмъ при опущеніи слова «Богу», какъ дѣлаетъ авторъ, приводя наши слова.

[36]) Если авторъ не потрудился узнать, употребляется ли слово «святый» въ Библіи до Исх. XV, 11, то считаемъ долгомъ сообщить, что слово קָדוֹשׁ = святый ни разу не встрѣчается въ кн. Бытія, слово קָדַשׁ = «быть святымъ, свѣтлымъ», встрѣчается съ значеніемъ «освящать» въ Быт II, 3, слово же קֹדֶשׁ = «святость» употреблено о мѣстѣ, на которомъ стоялъ Моисей, въ Исх. III, 5 и о собраніи народа въ Исх. XII, 16 (см. Fuerstii, librarum sacrorum Vet. Test. Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae).

[37]) Это, въ общемъ вѣрное, сопоставленіе свидѣтельствъ Пятокнижія съ основательностію могло бы быть направляемо противъ нашей статьи, если бы въ ней говорилось, что святость божественнаго Существа впервые открыта была во времена Моисея, чего, приходится опять повторять, не было высказываемо нами и что намѣренно или ненамѣренно навязываетъ намъ авторъ, существенно измѣняя дѣйствительно высказанное положеніе, что ученіе о Богѣ, какъ «кадошъ» или «Святый» раскрыто было *съ особенною ясностію* именно въ періодъ Синайскаго законодательства. Вѣрность этого выработаннаго въ библейской наукѣ положенія нисколько не колеблется и приводимыми авторомъ и памятными, безъ его указанія, словами Бога Аврааму: *Я Богъ всемогущій*, *ходи предо Мною* (или съ полною буквальностію: *предъ лицемъ Моимъ и будь непороченъ* (תָמִים; у LXX: ἄμεμπτος), что значитъ: «цѣлый, безъ недостатковъ, невинный, непороч-

ютъ, какъ и слова Бога всему сонму сыновъ Израилевыхъ, изреченныя чрезъ законодателя Моисея: *святи будите, яко Азъ святъ (есмь) Господь Богъ вашъ* (Лев. XIX, 2)? Только термина „святый" не употреблено въ первомъ изреченіи, а смыслъ совершенно тотъ же, какъ и во второмъ изреченіи. И развѣ напр. слова Іакова своему дому и всѣмъ бывшимъ съ нимъ: *очисти-*

ный»). Эти божественныя слова дѣйствительно знаменательны; но тѣмъ не менѣе утверждать, какъ дѣлаетъ это авторъ, что они имѣютъ «такой же смыслъ», какъ и слова многократно возвѣщаемыя Богомъ въ Синайскомъ законѣ: *святы будьте, ибо святъ Я, Господь Богъ вашъ*, значитъ говорить не вполнѣ вникнувши и не продумавши со всею возможною тщательностію точнаго значенія тѣхъ и другихъ великихъ заповѣдей ветхозавѣтнаго Откровенія. Общая ихъ мысль конечно одна, — именно: требованіе нравственной чистоты какъ отъ Авраама, такъ и отъ его потомковъ, въ силу того, что они находятся въ завѣтѣ съ Богомъ; но въ словахъ Аврааму это основное требованіе выражено съ меньшею опредѣленностію и ясностію, чѣмъ въ словахъ Синайскаго закона. Въ словахъ Аврааму требованіе нравственной чистоты выражено въ самой первоначальной, нераскрытой формѣ,—именно: этими словами требуется, чтобы Авраамъ жилъ съ постояннымъ сознаніемъ божественнаго присутствія, чтобы онъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ представлялъ себя находящимся предъ Самимъ Богомъ и избѣгалъ всего, что несоотвѣтствуетъ существу Бога, Его присутствію, или—былъ бы непороченъ. Эта заповѣдь Аврааму имѣетъ, говоря теперешнимъ языкомъ, примитивный характеръ элементарнаго нравственнаго правила, обоснованнаго на всемъ существѣ Бога, Ел-Шаддай (всемогущаго), вступившаго въ завѣтъ съ Авраамомъ. Это общее основное нравственное правило получаетъ дальнѣйше раскрытіе въ словахъ Синайскаго закона: *святы будьте, ибо святъ Я, Господь, Богъ вашъ*,—получаетъ раскрытіе въ двухъ отношеніяхъ: со стороны основанія, въ силу котораго изрекается это нравственное правило, и затѣмъ, со стороны самаго его содержанія. Въ первомъ отношеніи раскрытіе здѣсь состоитъ именно въ томъ, что требованіе отъ человѣка непорочности обосновывается не вообще на существѣ Бога Откровенія или всей совокупности Его свойствъ, а на одномъ опредѣленномъ Его свойствѣ, на томъ, что Онъ кадошъ=Святъ. Выяснять въ данномъ случаѣ и доказывать, сообразно съ теперешними требованіями библейской науки, дѣйствительный библейскій смыслъ божественнаго имени „Святый" мы не находимъ необходимымъ и возможнымъ здѣсь, такъ какъ въ научномъ отношеніи это предметъ довольно обширный и трудный, требующій особаго разносторонняго

тесь; я устрою жертвенникъ Богу—не то же значеніе [38]) имѣють, какъ и очистительныя жертвы за грѣхъ и повинность законодательства Моисеева (Лев. IV, 20. 26. и др.)? Св. Писаніе намъ говоритъ, что жертвы за грѣхи, далеко прежде законо-

---

разсмотрѣнія, а общій этого имени смыслъ, котораго въ данномъ случаѣ достаточно извѣстенъ, согласно съ чѣмъ, въ словахъ: *будьте святы, ибо святъ Я, Господь Богъ вашъ*, на святость, какъ высочайшее нравственное совершенство Бога завѣта, ясно указывается именно какъ на основаніе того, почему члены этого завѣта должны быть святыми. Во второмъ отношеніи слова *святы будьте* выражаютъ опредѣленнѣе и яснѣе самое содержаніе нравственнаго требованія въ томъ главнымъ образомъ отношеніи, что въ Синайскомъ законѣ излагаются частныя правила, вытекающія изъ этого общаго требованія (см. напр. Лев. XIX, 2 и XX, 26, гдѣ требованіемъ святости начинается и оканчивается изложеніе законовъ, обязательныхъ для всего народа), но отчасти можетъ быть и въ томъ отношеніи, что слово „кадошъ" имѣетъ, на сколько можно заключить изъ его употребленія, болѣе опредѣленное значеніе, чѣмъ слово „тамимъ=непорочный". По крайней мѣрѣ „тамимъ" употребляется въ ветхоз. кн. для означенія не только нравственной непорочности, но и отсутствія численной неполноты (напр. Лев. 111, 9: *весь*=темима=*курдюкъ*), или—физическихъ недостатковъ, и въ этомъ послѣднемъ смыслѣ слово тамимъ употребляется нерѣдко о жертвенныхъ животныхъ (напр. Исх. XII, 5: *агнецъ*... тамимъ = *безъ порока*), между тѣмъ употребленіе слова „кадошъ" не представляетъ такого разнообразія значеній: это слово прилагается только Богу, Ангеламъ, людямъ и священнымъ мѣстамъ (Gesenii Thesaurus, стр. 1197). А такимъ образомъ слова: *святы будьте*... имѣютъ не совсѣмъ тотъ же смыслъ, какъ слова: *будь непороченъ*...; сравненіе тѣхъ и другихъ можетъ напротивъ служить подтвержденіемъ того положенія, что въ періодъ Синайскаго законодательства съ особенною ясностію раскрыто было ученіе о Богѣ Святомъ и требуемой Имъ святости отъ человѣка.

[38]) Присвояя очищенію, котораго требуетъ отъ своихъ домашнихъ патр. Іаковъ, такое же значеніе, какое имѣли очистительныя жертвы, авторъ дѣлаетъ большую погрѣшность, такъ какъ подъ „очиститесь" въ словахъ патріарха разумѣется обыкновенно обрядъ омовенія (изъ рус. толкованій см. Зап. на кн. Бытія къ XXXV, 2); приравнивать по значенію этотъ обрядъ жертвамъ за грѣхъ и повинность невозможно. Основаніемъ для такого приравненія простаго очистительнаго обряда очистительнымъ жертвамъ послужило вѣроятно автору то, что въ русскомъ переводѣ Быт.

дательства [39]) Моисеева, приносились Богу благочестивыми людьми даже внѣ еврейскаго общества (Іов. I, 5): тѣмъ несомнѣннѣе они приносились еще прежде законодательства Моисеева евреями, въ средѣ которыхъ сохранялись истинное богослуженіе и богопочитаніе; бытописателю Моисею не представлялось только повода упоминать объ этихъ именно жертвахъ, или онѣ не имѣли во времена патріарховъ особеннаго для себя наименованія, отличающаго ихъ отъ жертвъ другихъ родовъ. И если самъ критикъ

XXXV, 2, равно какъ и Лев. IV, 20 и 26 употреблено одно и тоже слово (*очиститесь, очиститъ*), но если бы авторъ обратился къ еврейскому тексту, то увидѣлъ бы, что очищеніе, котораго требовалъ Іаковъ отъ своего дома предъ жертвоприношеніемъ, выражено совершенно инымъ словомъ (הִטַּהֲרוּ), чѣмъ очиститъ (כִּפֶּר) въ Лев. IV, 20 и 26 и во всѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ говорится о жертвахъ. Автору должно быть извѣстно, что подъ жертвеннымъ очищеніемъ разумѣется прощеніе грѣха. Въ ученіи о ветхозавѣтномъ богослуженіи это „очищеніе" составляетъ весьма важный, существенный пунктъ и понятіе объ немъ давно выяснено и установлено наукою. Обстоятельное раскрытіе этого понятія здѣсь конечно невозможно, а сущность состоитъ въ томъ, что чрезъ жертву, приносимую Господу на Его жертвенникѣ священникомъ, даруется душѣ приносящаго очищеніе отъ грѣха, заглажденіе вины за грѣхъ, и что этотъ таинственный актъ очищенія совершался въ тотъ моментъ жертвоприношенія, когда священникъ совершалъ предъ Господомъ соотвѣтствовавшій виду жертвоприношенія и всегда знаменательный обрядъ кропленія жертвенною кровію. Изъ этого видно, можно ли *очиститесь* въ словахъ патріарха приравнивать по значенію *очиститъ* въ словахъ кн. Левитъ.

[39]) Доказывая существованіе жертвы за грѣхъ „далеко прежде законодательства Моисеева" свидѣтельствомъ кн. Іова, авторъ забываетъ, или намѣренно оставляетъ безъ вниманія, два весьма важныя въ научномъ отношеніи обстоятельства, которыя должны быть извѣстны и православному богослову, занимающемуся библейской наукой; это: во 1-хъ то, что въ наукѣ существуютъ колебанія относительно времени написанія кн. Іова, и во 2-хъ то, что въ указанномъ у автора 5 ст. 1 гл. говорится, по еврейскому тексту, о принесеніи Іовомъ только всесожженій (עֹלוֹת); слова же: *и тельца за грѣхъ* находятся только въ греческомъ и зависящихъ отъ него переводахъ. Замѣтить послѣднее могъ авторъ и не обращаясь къ еврейскому тексту, такъ какъ слова: *и тельца за грѣхъ* въ русскомъ переводѣ поставлены въ скобкахъ. Отсюда понятно, на сколько основательно и разборчиво пользуется авторъ свидѣтельствомъ кн. Іова.

установленіе очистительныхъ жертвъ именно Синайскимъ закономъ признаетъ только „по всей вѣроятности“, то выводить изъ этой „вѣроятности“ какое-либо „положительное“ заключеніе очевидно не приходится [40]). Я не отрицаю, что ветхозавѣтное вѣроученіе имѣло постепенность въ своемъ раскрытіи, на что указываетъ г. профессоръ въ концѣ своего перваго трактата *); объ этой постепенности дважды говорится и въ моемъ сочиненіи (стр. 84—85 и 191); но означенная постепенность въ раскрытіи ветхозавѣтнаго вѣроученія относится мною не къ самой *сущности* сего вѣроученія, а только къ его *формѣ* и *полнотѣ*, и въ большей части своей раскрытіе ветхозавѣтнаго вѣроученія не есть даже въ собственномъ смыслѣ „раскрытіе“ (какъ именно „постепенное“ выясненіе), а скорѣе „возстановленіе“ и „повтореніе“ того, что уже прежде соблюдалось человѣкомъ, такъ какъ религіозно-нравственная жизнь древняго человѣчества шла всегда не впередъ, а назадъ,—люди временъ „потопа“ были несравненно хуже людей временъ „сыновъ Божіихъ“, какъ и послѣ потопа родъ человѣ-

*) Тѣ строки Ѳ. Г. при этомъ указаніи, въ которыхъ онъ говоритъ, будто по моему объясненію «полное сознаніе потребности священства ставится въ зависимость отъ измѣненій внѣшней жизни человѣка или формъ его общественнаго быта» — не имѣютъ отношенія къ предмету нашей рѣчи: отъ измѣненій внѣшней жизни человѣка или формъ его общественнаго быта у меня ставится въ зависимость, какъ я уже выяснилъ выше и какъ будетъ видно потомъ, не *потребность* священства, а такое или иное *выполненіе* ея.

[40]) Здѣсь автору, не вполнѣ, какъ видно, знакомому съ научною постановкою вопроса о жертвахъ въ патріархальное время, остается непонятнымъ настоящій смыслъ употребленнаго здѣсь нами выраженія „по всей вѣроятности“. Если бы авторъ надлежащимъ образомъ разсмотрѣлъ библейскія данныя о жертвоприношеніяхъ въ патріархальное время, руководясь при этомъ не переводами только, но и оригинальнымъ текстомъ, и затѣмъ сопоставилъ указанія этихъ данныхъ съ установленіями Синайскаго закона о жертвахъ; тогда онъ и понялъ бы, какъ имѣемъ основаніе думать, надлежащее значеніе выраженія „по всей вѣроятности“ и не говорилъ бы съ рѣшительностію объ очистительныхъ жертвахъ до Синайскаго законодательства. Но излагать здѣсь все это, значило бы повторять параграфы библейской исторіи.

ческій дошелъ наконецъ до того, что нужно было Самому Богу отдѣлить отъ него Авраама и воспитать его въ отца вѣрующихъ: такой же регрессъ, но не прогрессъ религіозно-нравственной жизни былъ и въ еврейскомъ народѣ [41]). Отсюда, то раскрытіе двухъ пунктовъ ветхозавѣтнаго вѣроученія, которое старается найти и приводитъ мой оппонентъ какъ основаніе для установленія ветхозавѣтнаго священства и левитства, никакъ не можетъ быть признано „основаніемъ"; то, что только „пополняетъ", или даже — только „возстановляетъ" и „повторяетъ", само собою разумѣется. не есть основаніе, а только *истолкованіе* основанія, какъ я и разсуждаю въ моемъ сочиненіи (стр. 32), и какъ учитъ насъ и св. Апостолъ Павелъ, на котораго указываетъ Ѳ. Г. въ своей статьѣ. Св. Апостолъ спрашиваетъ: *Что же скажемъ? неужели отъ закона грѣхъ?* — и отвѣчаетъ: *Никакъ* (Римл. VII, 7): равно въ другомъ своемъ посланіи онъ вопрошаетъ: *Что убо законъ?* — и отвѣчаетъ: *Преступленій ради приложися* (Галат. III, 19). Т. е., законъ *не создалъ* грѣха, а только *показалъ* грѣхъ, *истолковалъ* его [42]), и, какъ говоритъ нашъ Православный Катихизисъ, „въ сущности своей онъ есть тотъ же законъ. который, по словамъ Апостола Павла, *написанъ въ сердцахъ* у всѣхъ человѣковъ, дабы всѣ поступали по нему" (Простр. Христ. Катих. Правосл. Каѳол. Восточн. Церкви, ч. III. О Законѣ Божіемъ и заповѣдяхъ). Поэтому-то [43]) я и „не удовлетворился объясненіемъ Элера и Де-Ветте". Если ихъ объясненіе и можетъ

[41]) Въ этомъ отдѣлѣ, начиная со словъ: «а скорѣе возстановленіе...» высказывается авторомъ ничѣмъ въ сущности неподтвержденный взглядъ на ходъ ветхозавѣтной исторіи, несогласный съ библейскимъ воззрѣніемъ. выразившимся въ извѣстномъ ходѣ ветхозав. Откровенія и въ не менѣе извѣстныхъ фактахъ исторіи израильс. народа и наконецъ въ новозавѣтномъ ученіи о приготовленіи израильскаго народа къ принятію Искупителя.

[42]) Здѣсь авторъ такимъ образомъ самъ высказываетъ въ сущности тоже самое, противъ чего онъ возражалъ выше. См. прим. 25.

[43]) Изъ всѣхъ предшествующихъ нашихъ замѣчаній слѣдуетъ совсѣмъ другое, а именно, что авторъ невполнѣ изучилъ то, о чемъ онъ говоритъ съ полною увѣренностію; это обстоятельство, думается, и было причиною недостаточнаго усвоенія и оцѣнки какъ того, что говорится у западныхъ

имѣть какое-либо значеніе по отношенію къ моему сочиненію, то развѣ по вопросу *объ установленіяхъ* для священниковъ и левитовъ ветхозавѣтной церкви, а отнюдь не по вопросу *объ основаніи* для этихъ установленій.—На то, что ветхозавѣтное священство было установлено Моисеемъ не какъ что-то *небывалое никогда* [44]), а какъ именно священство только *обновленное*, согласно мысли покойнаго высокопреосвящ. Филарета,—на это указываетъ смыслъ самаго повелѣнія Божія объ установленіяхъ у евреевъ особаго класса священниковъ и левитовъ: Господь говоритъ Моисею: *и возьми къ себѣ Аарона, брата своего, и сыновъ его съ нимъ, отъ среды сыновъ Израилевыхъ, чтобъ онъ былъ священникомъ Мнѣ, и вручи имъ священство, и посвяти ихъ и они будутъ священниками Мнѣ* (Исх. XXVIII, 1. 41); равно о левитахъ говоритъ: *приведи колѣно Левіино, и поставь его предъ Аарономъ священникомъ, чтобъ они служили ему* (Числ. III, 6). Если бы Богомъ установлялось священство доселѣ еще не существовавшее, равно левитство, до учрежденія котораго у евреевъ не было никакой соотвѣтствовавшей ему идеи и служенія: тогда повелѣніе Божіе было бы изречено въ другой формѣ, чѣмъ въ какой оно изречено, именно — тогда Господь изрекъ бы Моисею приблизительно такъ: [45]) „и установи въ средѣ сыновъ Израилевыхъ священство, и возьми къ себѣ Аарона“ и т. д., равно: „и дай Аарону священнику служителей [46]), и приведи къ нему

богослововъ по предмету разсужденія, такъ и смысла нашихъ замѣчаній на диспутѣ и въ нашей печатной статьѣ.

[44]) Гдѣ же авторъ вычиталъ опровергаемое имъ здѣсь странное положеніе, что «ветхозавѣтное священство было установлено Моисеемъ, какъ что-то небывалое никогда?» Ни въ сочиненіяхъ названныхъ выше западныхъ богослововъ, ни въ нашей статьѣ, не говорится ничего подобнаго, и противъ кого направляются приводимыя далѣе у автора извѣстныя библейскія мѣста, не знаемъ. А насколько послѣднія говорятъ въ пользу мысли автора, см. прим. 55.

[45]) Независимо отъ неумѣстности усилій автора опровергать то, что не было высказано, способъ его обращенія съ библейскими словами обнаруживаетъ по меньшей мѣрѣ неумѣстную смѣлость.

[46]) Авторъ усвояетъ здѣсь библейскому бытописателю такое выраженіе

колѣно Левіино" и проч. Т. е. тогда Господь прежде всего далъ бы повелѣніе о самомъ *служеніи* [47]), а потомъ уже *о лицахъ*, долженствовавшихъ исполнять это служеніе, какъ сіе мы видимъ въ повелѣніяхъ Божіихъ, въ одной главѣ съ повелѣніемъ о священникахъ, по отношенію къ одеждамъ священническимъ, которыхъ прежде *не было*; Господь сначала говоритъ: *и сдѣлай священныя одежды брату твоему, наперсникъ, ефодъ* и т. д. (Исх. XXVIII. 2—40), а потомъ уже повелѣваетъ: *и облеки въ нихъ Аарона*

для означенія левитскаго служенія, котораго онъ не употреблялъ и не могъ употребить, такъ какъ служеніе левитовъ не было, по Синайскому закону, простымъ служительствомъ, а было служеніемъ іерархическимъ. Если бы авторъ прослѣдилъ употребленіе библейскаго выраженія объ этомъ служеніи, онъ увидѣлъ бы, что слово מְשָׁרֵת=служитель употребляется бытописателемъ только объ І. Навинѣ (Исх. XXIV, 13; XXXIII, 11; Числъ XI, 28), какъ служителѣ Моисея, и ни разу неупотребляетъ о левитахъ, въ чемъ наглядно можетъ убѣдиться авторъ изъ существующихъ еврейскихъ конкорданцій на Ветхій Завѣтъ; а изъ значенія евр. שָׁרַת увидѣлъ бы, что этимъ словомъ означается quodammodo honorificentius officium (Gesenii Thesaurus, 1187), а не простое служительство. Если авторъ не могъ навести надлежащихъ справокъ по этому пункту за неимѣніемъ надлежащихъ пособій, то онъ могъ узнать кое-что объ этомъ изъ сочиненія: „Разборъ мнѣній... о времени написанія Пятокнижія", гдѣ указаны общеупотребительныя библейскія выраженія о служеніи левитовъ и причина, по которой нужно обращать на этотъ предметъ вниманіе.

[47]) Предлагая такую форму для выраженія божественнаго повелѣнія о поставленіи священниковъ и левитовъ, авторъ не обращаетъ вниманія на извѣстный характеръ библейскаго бытописанія. Говоря: «тогда Господь прежде всего далъ бы повелѣніе о самомъ *служеніи* и потомъ уже *о лицахъ*», авторъ заставляетъ древняго бытописателя начинать съ общаго, съ понятія о предметѣ, и переходить затѣмъ къ частному, къ раскрытію понятія, т. е. онъ навязываетъ бытописателю систематическій методъ изложенія и въ частности—синтетическій. Но развѣ неизвѣстно, что библейское бытописаніе написано не по систематическому методу, что какъ истины вѣроученія, такъ равно и древнія установленія, излагаются въ немъ не въ систематической, а въ конкретной формѣ, въ формѣ предметныхъ представленій, въ событіяхъ, въ исторія лицъ, народа, мѣстъ и т. п., такъ что понятіе объ этихъ истинахъ или установленіяхъ вырабатывается обыкновенно путемъ анализа библейскихъ фактовъ. Не знать этой особен-

и проч. (ст. 41), но не говоритъ прямо: „и облеки Аарона, брата твоего, и сыновъ его съ нимъ въ хитонъ, поясъ“ и т. д., какъ Онъ говоритъ объ установленіи священниковъ [48]). Очевидно, самая формула повелѣнія Божія объ установленіи у евреевъ священниковъ и левитовъ показываетъ, что они призываются не къ чему-нибудь *новому, никогда не бывалому*, а избираются изъ среды сыновъ

ности библейскаго повѣствованія нельзя безъ ущерба для правильности пониманія библейскихъ указаній, наличнымъ подтвержденіемъ чего могутъ служить самыя разсужденія автора. Если бы относительно другихъ установленій библейская наука стала употреблять такой же пріемъ, какой употребляетъ здѣсь авторъ, то она несомнѣнно многое бы перепутала, для онагляженія чего укажемъ на то, какъ въ приведенныхъ авторомъ словахъ изъ Исх. XXVIII гл. говоритъ бытописатель о первосвященствѣ Аарона: ни въ этихъ словахъ, ни въ другихъ мѣстахъ Пятокнижія не говорится особо о первосвященническомъ служеніи, не сообщается понятія о санѣ первосвященника и его особенностяхъ, мало того—въ Пятокнижіи обыкновенно употребляется, вмѣсто нарицательнаго имени этого сана, собственное имя перваго его носителя. Выводить однако изъ этого, что санъ великаго священника существовалъ до Синайскаго закона, ибо, если бы этотъ санъ установлялся при Моисеѣ какъ доселѣ что либо несуществовавшее, то прежде сказано бы было о самомъ первосвященническомъ служеніи, а потомъ о лицѣ, дѣлать такой выводъ, конечно, нельзя, какъ наука и не дѣлаетъ его; точно также изъ способа выраженія божественнаго повелѣнія въ Исх. XXVIII, 1, 41 нельзя выводить, что священство, вручаемое Аарону и сынамъ его, было и до этого времени тоже самое.

[48]) Выраженіе библейскаго повѣствователя о сооруженіи священническихъ одеждъ не подтверждаетъ и не можетъ служить подтвержденіемъ мысли автора, не можетъ служить по существу дѣла и по формѣ. По существу: бытописатель не говоритъ прямо о возложеніи одеждъ на Аарона потому конечно, что священныя одежды, какъ предметъ вещественный и неданный въ готовомъ видѣ природою, должны быть, при обыкновенномъ порядкѣ вещей, устроены прежде, чѣмъ могутъ быть возложены, вслѣдствіе чего въ бож. повелѣніи и говорится сначала: *и сдѣлай священныя одежды*, а потомъ: *и облеки...* Такой ходъ библейскаго повѣствованія объяснять такъ, какъ предлагаетъ авторъ, и примѣнять его къ повѣствованію объ установленіи священства значитъ не замѣчать существеннаго различія между священническими одеждами и священствомъ: первыя должны быть устроены, по бож. повелѣнію, *мудрыми сердцемъ, исполненными духа премудрости*, во всякомъ случаѣ руками человѣческими, прежде

Израилевыхъ къ тому, что *давно уже существуетъ* у сихъ сыновъ Израилевыхъ. Но, быть можетъ, мой критикъ только не отчетливо различаетъ [49]) терминологію различныхъ словъ; быть можетъ, вся сила его возраженія направляется собственно не къ „основанію“ Моисеевыхъ установленій о священникахъ и левитахъ, а къ самымъ симъ „установленіямъ“; быть можетъ, онъ недоволенъ мною собственно за то, что, какъ ему кажется, у меня не выяснено надлежащимъ образомъ происхожденіе только „ааронитскаго“ священства, безъ отношенія сего священства къ „священству вообще?“... Охотно желалось бы предположить это,—тогда можно было бы надѣяться и на наше соглашеніе: но дальнѣйшія рубрики изучаемой нами статьи не позволяютъ допустить такого предположенія; ибо во всѣхъ дальнѣйшихъ рубрикахъ критикъ еще съ большимъ напряженіемъ старается опровергнуть [50]) мое объясненіе происхожденія ветхозавѣтнаго священства и левитства *изъ общечеловѣческой потребности*, т. е. говоритъ именно противъ моего отдѣла „объ основаніи для установленія священства и левитства у евреевъ“, и усматриваетъ означенное происхожденіе *только въ періодъ Синайскаго законодательства.* Переходимъ къ этимъ дальнѣйшимъ рубрикамъ.

чѣмъ они могли быть возложены на Аарона и сыновъ его, а священство, какъ чисто духовное установленіе, не требовало пособія рукъ человѣческихъ для того, чтобы оно могло быть даровано Аарону и сынамъ его, вслѣдствіе чего бытописатель передаетъ бож. повелѣніе о возложеніи священства на Аарона иначе, чѣмъ о священническихъ одеждахъ. Да и въ самомъ способѣ изложенія этого послѣдняго повелѣнія библ. бытописатель идетъ не отъ «служенія» къ «лицу», какъ воображаетъ авторъ, а излагаетъ установленіе вмѣстѣ съ его носителемъ; онъ говоритъ: *и сдѣлай священныя одежды Аарону, брату твоему...* Слово: *Аарону* авторъ почему то выпустилъ, приводя это мѣсто, а между тѣмъ это слово имѣетъ значеніе при оцѣнкѣ его разсужденій, такъ какъ оно показываетъ, что бытописатель говоритъ и здѣсь также, какъ и въ другихъ случаяхъ, начиная не съ понятія о предметѣ, а съ конкретнаго представленія имъ въ данномъ случаѣ *лица Аарона.*

[49]) Кто изъ насъ виновенъ въ неотчетливомъ различеніи терминологіи, и какая это терминологія, благоволятъ рѣшить сами читатели.

II. Во второй рубрикѣ своей статьи г. профессоръ, какъ показываютъ первыя строки сей рубрики, предлагаетъ понятіе о священствѣ и левитствѣ по Синайскому закону и указываетъ различіе между совершителями жертвоприношеній въ патріархальное время и левитскимъ священствомъ. Сдѣлавши совершенно вѣрный выводъ (съ нѣкоторыми, впрочемъ, существенными недомолвками) [51]) изъ различныхъ мѣстъ моего сочиненія *), что, по моему пониманію — „1) лица, совершавшія жертвоприношенія до Моисея, были такими же (слѣдуетъ разумѣть по отношенію *къ сущности* священства, а не къ *отправленію* или *выполненію* его) священниками, какъ Ааронъ съ своимъ потомствомъ, и 2) что божественныя установленія относительно священства во времена Моисея состояли исключительно въ избраніи (должно прибавить: и посвященіи) новыхъ лицъ для священническаго званія, а самое это званіе или достоинство оставалось въ существѣ тѣмъ же, чѣмъ оно было во времена патріархальныя“ (стр. 618—621), Ѳ. Г. затѣмъ говоритъ:

*) Предъ выпиской сихъ мѣстъ, Ѳ. Г. сѣтуетъ, что въ моемъ сочиненіи не посвящено особаго отдѣла уясненію понятія о ветхозавѣтномъ священствѣ (стр. 618): но все вообще мое сочиненіе — что иное есть, какъ не уясненіе этого понятія [52])?

---

[50]) Изъ всего содержанія нашей статьи въ «Христ. Чтеніи» и отдѣльныхъ ея выраженій читатель можетъ видѣть, что мы не напрягались опровергать и не отвергаемъ объясненія автора съ этой стороны, а доказывали и доказываемъ, что объясненіе установленія ветхоз. священства только изъ общечеловѣческой потребности недостаточно; въ частности, напр. въ нашей статьѣ сказано: „священническое служеніе получило для себя въ постановленіяхъ закона новое основаніе въ правѣ божественномъ“; если авторъ не обратилъ вниманія на эти слова, то намъ остается замѣтить, что выраженіе «новое основаніе» предполагаетъ другое, старое основаніе, какимъ было право естественное, что раскрыто было на стр. 621 — 623 нашей статьи; и неужели послѣ этого требовалось договаривать еще, что это право естественное основывалось на человѣческой потребности служить Богу?

[51]) Жаль, что не указаны эти недомолвки, вслѣдствіе чего мы лишены возможности признать или отвергнуть ихъ существованіе.

[52]) Потому то и указывалось на то, что выясненію понятія о ветхоз. священствѣ не посвящено особаго отдѣла, что это понятіе не выяснено

«Возражая противъ этихъ положеній, мы доказывали *), что совершители жертвоприношеній до Синайскаго закона существенно отличались отъ установленныхъ имъ священниковъ, и что самое священство, какъ основанное на правѣ Божественномъ, получило свое установленіе именно въ періодъ Синайскаго законодательства. Основанія наши, продолжаетъ критикъ, слѣдующія. Библейское повѣствованіе о первобытныхъ временахъ не представляетъ основаній приравнивать совершителей жертвоприношеній до Синайскаго закона къ священникамъ по чину Аарона. Между тѣми и другими есть существенное различіе, состоящее въ томъ, что первые не имѣли іерархическаго достоинства, тогда какъ послѣднимъ принадлежало оно несомнѣнно» (стр. 621).

Разсмотримъ же эти основанія, опровергаютъ ли они въ дѣйствительности мои положенія.

Раскрывая свои основанія, г. профессоръ пишетъ:

«Въ патріархальное время право совершать жертвоприношенія, какъ на это указываетъ и авторъ, было естественное и основывалось или на старшинствѣ, или на правѣ» (право на правѣ!) «свободно располагать своимъ имуществомъ: когда чувствовалась потребность религіознаго служенія Богу, обязанность жреца принималъ на себя старшій въ семьѣ. На особенное посвященіе лицъ, совершавшихъ въ это время жертвоприношенія, библейское повѣствованіе не указываетъ.... Какъ основанное на правѣ естественномъ, которое само собою пріобрѣталось въ зрѣломъ возрастѣ, совершеніе жертвоприношеній не было при патріархахъ исключительною привиллегіею особыхъ лицъ, недоступною для всѣхъ другихъ.... Постановленіями и законами, данными на Синаѣ, дѣйствовавшее доселѣ естественное право священства лишено своего значенія.... Важное значеніе Синайскаго закона въ исторіи ветхозавѣтнаго священства, по библейскому воззрѣнію, состоитъ именно въ томъ, что священническое служеніе получило для себя въ постановленіяхъ закона новое основаніе въ правѣ божественномъ.... *Завтра покажетъ Господь, кто Его, и кто святъ, чтобы приблизить его къ Себѣ; и кого Онъ изберетъ, того и приблизитъ къ Себѣ* (Числ. XVI, 5). Для выясненія понятія о священствѣ по Синайскому закону это—замѣчаетъ

*) Слова: «мы доказывали»—не совсѣмъ точны: на диспутѣ Ѳ. Г. только *возражалъ* и *указывалъ*, а не доказывалъ.

авторомъ надлежащимъ образомъ, сообразно съ требованіями современной библейской науки, а составленіе авторомъ цѣлаго сочиненія можетъ служить развѣ основаніемъ того требованія, чтобы въ спеціальномъ сочиненіи о ветхоз. священствѣ было выяснено это понятіе.

статья—самое важное мѣсто... [53]). Вслѣдствіе этого приближенія ветхозавѣтный священникъ, совершая свое служеніе, могъ быть посредникомъ между Іеговой и народомъ... Они (священники) и выполняли это посредническое свое назначеніе, когда, совершая служеніе въ святилищѣ Іеговы, они съ одной стороны приносили Ему жертвы и дары народа и символизируемыя ими чувства духовнаго служенія Божеству, а съ другой сообщали народу даруемыя Богомъ благоволеніе и освященіе» (стр. 621—625).

Все это—отвѣчу съ своей стороны — прекрасно, и обо всемъ этомъ говорится и въ моемъ сочиненіи. Но что же выходитъ изъ всѣхъ такихъ положеній и раскрытій?... Очевидно только то, что до Синайскаго закона принесеніе молитвъ и жертвъ Богу совершалось по праву старшинства и безъ особеннаго посвященія на исполненіе сего святаго дѣла, а по Синайскому закону совершеніе молитвъ и жертвъ Богу предоставляется особымъ лицамъ, которыя получаютъ свое право уже не въ старшинствѣ, какъ прежде, а въ Божественномъ избраніи и посвященіи на то, и при этомъ [54]) опредѣляется самое мѣсто и время для совершенія молитвъ и жертвъ. Но—слѣдуетъ ли изъ всего вышесказаннаго, что самыя *молитвы и жертвы*, въ которыхъ по моему разумѣнію (Ист. свящ. и лев. стр. 23), не оспариваемому въ данномъ случаѣ и критикомъ, заклю-

---

[53]) Авторъ выпускаетъ здѣсь изъ нашей статьи какъ разъ самое существенное для выясненія библейскаго понятія о ветхозавѣтномъ священствѣ. См. «Хр. Чт.» за Ноябрь—Декабрь 1879, стр. 624.

[54]) Замѣчаніе автора: «и при этомъ опредѣляется самое мѣсто и время для совершенія молитвъ и жертвъ» и не вытекаетъ изъ приведенныхъ словъ нашей статьи и не имѣетъ существеннаго отношенія къ данному пункту разсужденія, такъ какъ «священныя дѣйствія» и т. п. установленія закона составляютъ особый предметъ, чѣмъ «священныя лица», о которыхъ идетъ здѣсь рѣчь у автора. Онъ вставляетъ эти слова—видимо—для связи рѣчи съ непосредственно слѣдующимъ затѣмъ у него вопросомъ: «но слѣдуетъ ли... что молитвы и жертвы... измѣнили свое существенное значеніе...?» Самый этотъ вопросъ показываетъ, что авторъ не любитъ идти прямымъ путемъ къ выясненію взятаго предмета. Вмѣсто того, чтобы выяснять понятіе о ветхов. священствѣ на основаніи библейскихъ мѣстъ, въ которыхъ выражены особенности этого сана, отличающія его отъ другихъ званій въ ветхов. царствѣ, авторъ обращается къ дѣйствіямъ священниковъ по установленіямъ закона и при этомъ разсматриваетъ эти

чается сущность священническаго служенія,—слѣдуетъ ли, что самыя молитвы и жертвы *измѣнили свое существенное значеніе или свою существенную идею*, съ появленіемъ Синайскаго законодательства?... Вотъ вопросъ, который, по моему разумѣнію, необходимо должно рѣшить такъ или иначе, дабы, соотвѣтственно рѣшенію его, имѣть такое или иное понятіе о ветхозавѣтномъ священствѣ и опредѣлить такъ или иначе отношеніе левитскаго священнодѣйствія къ патріархальному; и безъ сомнѣнія, этотъ-то вопросъ имѣя въ виду и рѣшая, покойный высокопреосвящ. митроп. Филаретъ и признаетъ учрежденіе левитскаго священства только „величественнымъ *обновленіемъ* священства". Въ самомъ дѣлѣ, съ какою цѣлію совершались молитвы и жертвы, во-первыхъ, патріархами? Съ цѣлію полученія благоволенія Божія или, что то же, съ цѣлію примиренія съ Богомъ: *и призрѣлъ Господь на Авеля и*

дѣйствія или обязанности не всѣ, а только нѣкоторыя, т. е. „молитвы и жертвы", вслѣдствіе чего, между прочимъ, выработка точнаго понятія о священствѣ дѣлается для автора почти невозможною, такъ какъ нѣтъ въ его сознаніи всѣхъ признаковъ, на основаніи которыхъ можетъ быть образовано правильное понятіе объ этомъ служеніи. И не въ этомъ только отступленіи отъ логическаго правила заключается ошибочность разсужденій автора объ отношеніи левитскаго священства къ патріархальному, а еще болѣе въ томъ, что авторъ не совсѣмъ вѣрно понимаетъ этотъ единственный взятый имъ признакъ въ понятіи о священствѣ, т. е. молитвы и жертвы во времена патріархальныя и по Синайскому закону. Значеніе „молитвъ и жертвъ", какъ любитъ выражаться авторъ, онъ опредѣляетъ очень легко и тѣмъ самымъ снова,—принуждены мы повторить (см. примѣч. 40)—обнаруживаетъ незнакомство съ значительными трудностями въ выясненіи библейскаго значенія ветхоз. жертвы по установленіямъ Синайскимъ и по кн. Бытія, надъ чѣмъ не мало трудилась христіанская мысль, какъ это показываетъ значительная литература по этому вопросу (объ этой литературѣ могъ узнать авторъ и изъ курсовъ Библ. Археологіи или Ветхоз. Богословія). Авторъ не нашелъ разницы между жертвами патріархальнаго времени и по Синайскому закону потому, что онъ не разсмотрѣлъ со всею возможною, при теперешнемъ научномъ положеніи этого предмета, тщательностію библейскихъ указаній на это. Мы не можемъ здѣсь вдаваться, какъ было уже замѣчено, въ объясненіе того, въ какихъ отношеніяхъ библейское ученіе о жертвѣ получило въ Синайскомъ законѣ дальнѣйшее рас-

на даръ его; а на Каина и на даръ его не призрѣлъ, говоритъ намъ бытописатель о первыхъ приносителяхъ жертвъ Богу (Быт. IV, 4. 5); *и обонялъ Господь пріятное благоуханіе* (Ноя— Быт. VIII, 21); *и молился Исаакъ Господу о (Ревеккѣ) женѣ своей, потому что она была неплодна, и Господь услышалъ его* (Быт. XXV, 21). Не съ иною, во-вторыхъ, цѣлію, какъ чтобы *пріобрѣсти благоволеніе Божіе* и *очищеніе грѣховъ, въ пріятное благоуханіе Господу, во услышаніе Божіе* и проч., совершались молитвы и жертвы по Синайскому законодательству (см. напр. Лев. гл. I—VII). А если такъ, то гдѣ же то *существенное* различіе между священствомъ до Синайскаго закона и священствомъ послѣ Синайскаго закона? То, что до Синайскаго законодательства молитвы и жертвы приносились патріархами, а по Синайскому законодательству—особо посвящаемыми на то ли-

---

крытіе сравнительно съ патріархальнымъ періодомъ, но если изъ нѣсколькихъ особенностей ограничиться одной, которая можетъ быть выражена кратко, то укажемъ именно на то, что слово כִּפֵּר = „очищать, заглаждать, прощать" (отъ כָּפַר = покрывать) ни разу не встрѣчается, ни въ формѣ глагола, ни въ формѣ существительнаго въ повѣствованіи кн. Бытія о жертвахъ, приносимыхъ патріархами (Fuerstii, Concordantiae); замѣчательно, что даже въ кн. Іова, для означенія цѣли жертвы употребляется другое болѣе общее выраженіе קִדֵּשׁ = «освящать»; а между тѣмъ въ Синайскихъ установленіяхъ о жертвахъ это כִּפֵּר составляетъ одно изъ наиболѣе употребительныхъ выраженій и въ выражаемомъ этимъ словомъ очищеніи отъ грѣха заключается, какъ было указано, одно изъ существенныхъ значеній всѣхъ трехъ видовъ закалаемыхъ жертвъ и въ частности— исключительное значеніе жертвъ за грѣхъ и повинность. Неужели авторъ не читалъ гдѣ либо о названіяхъ жертвъ употребляемыхъ въ кн. Бытія, о той необычайной жертвѣ, въ библейскомъ повѣствованіи о которой въ первый разъ выступаетъ съ ясностію особенное значеніе жертвенной крови, о различныхъ названіяхъ жертвъ по закону, ихъ значеніи и т. п.? Все это предметы не досужей только любознательности, а существенные при выясненіи состава и характера ветхозавѣтнаго Богослуженія. Мы склонны даже думать, что авторъ, слишкомъ увлекшись стремленіемъ опровергнуть нашу статью, удалилъ изъ вниманія многое такое по этому предмету, что ему извѣстно; только этимъ обстоятельствомъ можетъ быть отчасти объяснена недостаточная основательность его разсужденій по этому пункту.

цами, едва ли составляетъ въ собственномъ смыслѣ что-либо существенное, — здѣсь измѣнились только *права* на священство, а не самое *священство;* права на священство и самое священство—не одно и тоже, слѣд. измѣненіе сущности перваго не есть измѣненіе вмѣстѣ сущности и втораго [55]). Если напр. въ настоящее время

[55]) Несостоятельность разсужденій автора, начиная съ словъ „то, что до Синайскаго законодательства молитвы и жертвы приносились патріархами..." зависитъ отъ того, что авторъ соединяетъ не тотъ смыслъ, какой слѣдуетъ, съ „правомъ священства". „Право на священство и самое священство", какъ справедливо говоритъ авторъ, конечно, „не одно и тоже", но взаимное ихъ отношеніе отнюдь не таково, «чтобы», какъ продолжаетъ онъ, «измѣненіе сущности перваго не было измѣненіемъ сущности и втораго». Право священства есть то уполномоченіе, въ силу котораго извѣстное лице можетъ совершать священническое служеніе, или то уполномоченіе, которымъ сообщается ему священство; въ Православной, наприм., церкви это уполномоченіе сообщается чрезъ Таинство Священства. Не нужно, конечно, для нашихъ читателей длинныхъ разсужденій для выясненія того, что съ измѣненіемъ въ способѣ сообщенія этого уполномоченія измѣняется и значеніе самого священства, почему напр. священническое служеніе въ протестантскихъ обществахъ имѣетъ совсѣмъ иное значеніе, чѣмъ православное священство. Такое же важное значеніе для ветхозавѣтнаго священства имѣетъ и совершаемое Синайскимъ закономъ измѣненіе въ правѣ на священство, измѣненіе, какъ выяснено было въ нашей статьѣ, состоящее въ томъ, что въ постановленіяхъ закона священническое служеніе, вмѣсто дѣйствовавшаго доселѣ права естественнаго, получаетъ право божественное, которое и сообщается чрезъ установленный впервые именно Синайскимъ закономъ особый актъ посвященія; если авторъ не удовольствовался сказаннымъ въ нашей статьѣ объ этомъ, то мы укажемъ ему еще на тѣ именно слова Исхода XXVIII, 1. 41, которыми онъ думаетъ подтвердить свою мысль, что священство Аарона было тѣмъ же, чѣмъ и священство совершителей жертвоприношеній до Аарона. *И возьми къ себѣ Аарона, брата своего, и сыновъ его съ нимъ,... чтобы онъ былъ священникомъ Мнѣ... и помажь ихъ и вручи имъ священство и посвяти ихъ и они будутъ священниками Мнѣ.* Не вдаваясь въ подробное объясненіе знаменательнаго смысла, соединеннаго съ каждымъ изъ употребленныхъ здѣсь словъ и съ самымъ ихъ слѣдованіемъ въ ходѣ рѣчи бытописанія, что авторъ можетъ узнать изъ комментаріевъ, ограничимся здѣсь двумя указаніями: во первыхъ, тѣмъ, что этимъ божественнымъ повелѣніемъ установляется особое посвященіе, чрезъ которое единственно можетъ быть, по слову Писанія, сообщенъ

право на то, чтобы быть священникомъ, предоставляется у насъ лишь окончившимъ полный семинарскій курсъ и не ранѣе 30-лѣтняго возраста жизни, тогда какъ въ прежнія времена священниками бывали лица неучившіяся ни въ какой школѣ и нерѣдко въ 20 лѣтъ своего возраста, то слѣдуетъ ли изъ этой *перемѣны правъ* на священство заключать объ измѣненіи *сущности священства*? Перемѣна права, какъ права, можетъ только *совершенствовать* то или другое служеніе, *пополнять*, *обновлять*, но не *измѣнять самой сущности* служенія. Критикъ говоритъ, что для выясненія понятія о священствѣ по Синайскому закону самое важное мѣсто въ кн. Числъ: *завтра покажетъ Господь, кто Его* и проч.;

Аарону и сынамъ его даръ священства, и, во вторыхъ, тѣмъ, что на существованіе такого посвященія не находится сколько нибудь ясныхъ указаній въ библейскомъ повѣствованіи о совершителяхъ жертвоприношеній въ патріархальное время. Мы стѣсняемся—и ясностію самаго предмета разсужденія на библейской почвѣ и предѣлами журнальной статьи — останавливаться болѣе на этомъ предметѣ; но неистощимый въ своихъ размышленіяхъ авторъ невольно заставляетъ насъ остановить вниманіе еще на приводимомъ имъ примѣрѣ. Въ разъясненіе того, что «измѣненіе права на священство не есть измѣненіе вмѣстѣ сущности священства», онъ указываетъ на то, что съ предоставленіемъ у насъ въ настоящее время «права», какъ онъ выражается, «на то, чтобы быть священникомъ, лишь окончившимъ семинарскій курсъ, между тѣмъ какъ прежде священниками бывали лица не учившіяся ни въ какой школѣ», не измѣнилась «сущность священства». Этотъ примѣръ, приводимый авторомъ, наглядно показываетъ, что онъ соединяетъ ненадлежащій смыслъ съ правомъ священства, что онъ смѣшиваетъ это право, сообщаемое въ Христіанской Церкви чрезъ Таинство Священства, а въ ветхозавѣтномъ царствѣ, со времени Синайскаго законодательства, черезъ посвященіе, съ условіями къ полученію этого права, которыя дѣйствительно измѣняются и своимъ измѣненіемъ не производятъ существеннаго измѣненія въ самомъ значеніи или сущности священства. Объяснять это нѣтъ, конечно, надобности для нашихъ читателей, которые хорошо знаютъ, что имъ принадлежитъ священство не въ силу образованія или возраста, а по праву, данному имъ чрезъ Таинство.

[56]) Авторъ изъ за словъ опять не видитъ сущности; пусть онъ только въ подчеркиваемыхъ имъ моихъ словахъ, приводимыхъ въ примѣчаніи, замѣнитъ, если ему угодно, выраженіе: „чтобы быть священникомъ“ словами, „чтобы получить даръ священства“ или мое выраженіе: „въ силу того, что

но это мѣсто, какъ видно [56]) и изъ его разсужденія *), даетъ понятіе не о самомъ *священствѣ*, а о *лицахъ*, которыя по Синайскому закону *должны священнодѣйствовать*; Моисей говоритъ. что завтра покажетъ Господь, *кто* Его, и *кого* Онъ приблизитъ къ Себѣ, какъ священника, а не говоритъ, *что*, или *къ чему* приблизитъ завтра Господь, какъ *къ самому священнодѣйствію*. А такимъ образомъ, по поводу этого мѣста, или съ указаніемъ этого мѣста, рѣчь должна быть только о томъ, *почему* со времени Синайскаго законодательства начинаютъ священствовать *не старшіе*

*) Выясняя смыслъ означеннаго мѣста, критикъ напр. пишетъ: «въ немъ устами самого Моисея нарочито, въ отвѣтъ на домогательства именно священства со стороны левита Корея и его сообщниковъ, *излагается то*, *что нужно*, *чтобы быть священникомъ* и чѣмъ собственно отличается *священникъ* отъ всѣхъ другихъ членовъ Израильскаго общества» (стр. 624). Еще: «въ силу того, что Самъ Богъ приблизилъ къ Себѣ *избраннаго*, послѣдній перестаетъ быть удаляемымъ отъ Него своею нечистотою и получаетъ возможность, право приближаться къ Нему и совершать служеніе Ему въ мѣстѣ Его присутствія, т. е. *получаетъ право быть священникомъ*» (стр. 625).

Самъ Богъ приблизилъ къ Себѣ избраннаго“ замѣнить словами: „въ силу божественнаго избранія и приближенія“ и т. п., отъ каковыхъ измѣненій смыслъ нашего объясненія нисколько не измѣнится. Но этотъ послѣдній способъ выраженія, т. е. въ измѣненномъ видѣ, мы считали бы худшимъ, потому что при этомъ дѣлалось бы отступленіе отъ характера библейской рѣчи, въ которой, какъ было указано выше, излагаются истины въ формѣ не отвлеченныхъ понятій, а предметныхъ представленій, согласно съ чѣмъ и въ разсматриваемомъ мѣстѣ кн. Числъ бытописатель не употребляетъ отвлеченныхъ выраженій: «освященіе», «приближеніе», «избраніе», а употребляетъ болѣе простую, личную форму выраженія: *кто Его и кто святъ* и т. п. Выясняя смыслъ этого важнѣйшаго библейскаго свидѣтельства, по общему признанію богослововъ занимавшихся выясненіемъ понятія о ветхозавѣтномъ священствѣ, мы считали и считаемъ себя обязанными и выражаться возможно ближе къ характеру библейской рѣчи. Дальнѣйшія слова автора о смыслѣ этихъ словъ Моисея показываютъ только, что онъ чуждъ надлежащаго ихъ пониманія, вслѣдствіе чего мы можемъ здѣсь только порекомендовать ему обратиться къ спеціальнымъ сочиненіямъ, изъ которыхъ, сколько намъ извѣстно, съ особенною обстоятельностію разсмотрѣно это мѣсто кн. Числъ у извѣстнаго автору Бера во 2-мъ томѣ его Symbolik, стр. 12—22.

въ родѣ, какъ было прежде, а только *лица, указуемыя и избираемыя Самимъ Богомъ*. Въ своемъ сочиненіи я и веду именно эту рѣчь. На страницахъ (36—38), гдѣ у меня приводится означенное мѣсто, я, правда, сравнительно коротко говорю о безусловной необходимости Божественнаго указанія и избранія священниковъ въ еврейскомъ народѣ съ періода Синайскаго законодательства; но въ данномъ мѣстѣ не было и нужды много говорить, въ виду того, что о необходимости въ религіозномъ отношеніи вообще особыхъ посредниковъ у меня говорилось уже прежде (стр. 27—30), а главное—въ моемъ сочиненіи имѣется цѣлый отдѣлъ объ отношеніи священства и левитства ветхозавѣтной церкви къ жречеству языческому, изъ котораго (отдѣла) каждый наглядно можетъ видѣть, до какой степени печальнаго искаженія можетъ доходить высокое священническое служеніе, коль скоро выполненіе сего служенія предоставляется грѣховной волѣ самого народа, а не волѣ Божіей. И раскрытіе безусловной необходимости Божественнаго указанія и избранія лицъ *для служенія Богу отъ сонма всего народа* можетъ служить раскрытіемъ и понятія о самомъ священствѣ, именно: оно говоритъ человѣчеству, что служеніе Богу—дѣло весьма святое, что если выполненіе другихъ обязанностей человѣка, съ усложненіемъ организма человѣчества, можетъ распредѣляться и формироваться между членами сего организма самими его членами, то выполненіе обязанности или потребности служенія Богу не можетъ быть предоставлено усмотрѣнію и собственной волѣ человѣческихъ обществъ, что обязанность и потребность служенія Богу выше всѣхъ другихъ обязанностей и потребностей человѣка. Это же раскрытіе безусловной необходимости Божественнаго указанія и избранія священниковъ *съ извѣстнаго періода времени* должно показать и отношеніе сихъ священниковъ къ приносителямъ молитвъ и жертвъ предшествовавшаго времени, именно: приносители молитвъ и жертвъ патріархальнаго времени были посредниками между *Богомъ* и своимъ *семействомъ*, а священники Синайскаго законодательства суть посредники между *Богомъ* и *народомъ*, и какъ власть или право священника-патріарха не были сотворены самимъ патріархомъ и не дарованы ему семействомъ, а происходили отъ *Того, Кто*

сотворилъ отца и семейство, такъ и власть или право священника-представителя народнаго не могутъ быть сотворены самимъ священникомъ, ни быть дарованными ему отъ народа, а должны имѣть свою санкцію *только въ волѣ Божественной* [57]). Вотъ все, что, по моему мнѣнію, можетъ служить опредѣленіемъ ветхозавѣтнаго священства по поводу указываемаго критикомъ мѣста изъ кн. Числъ. равно — показать какъ различіе, такъ и тождество между приносителями молитвъ и жертвъ патріархальнаго времени и священниками Синайскаго законодательства. Очевидно, сущность служенія и тѣхъ и другихъ была одинакова: и первые были *посредники*, и вторые были тоже *посредники*; и первыхъ посредничество выходило *изъ потребности примиренія согрѣшившаго человѣка съ Богомъ*, и посредничество вторыхъ основывалось *на той же потребности* примиренія съ Богомъ; только первые были посредниками между Богомъ и своимъ *семействомъ*, а вторые — посредниками между Богомъ и *народомъ*; затѣмъ первые имѣли благодарованное право *естественное*, вторые—благодарованное право *благодатное*,—разность въ предѣлахъ и правѣ служенія, но не въ сущности. Но

---

[57]) Разсужденія автора, начиная со словъ: „А такимъ образомъ, по поводу этого мѣста...“ и оканчивая высказаннымъ у него опредѣленіемъ отношенія между священниками по Синайскому закону и совершителями жертвоприношеній до этого времени, съ особенною наглядностію убѣждаютъ насъ, что у автора не выработалось полнаго, надлежащаго понятія о ветхозавѣтномъ священствѣ; и чтобы безъ длинныхъ разсужденій была всякому понятна справедливость такого нашего мнѣнія, достаточно выразить только короче и яснѣе сдѣланное авторомъ опредѣленіе указаннаго отношенія. По мысли автора, совершители жертвоприношеній въ патріархальное время отличались отъ священниковъ Синайскаго законодательства тѣмъ, во первыхъ, что они были священниками своего семейства, а послѣдніе народа, такъ что различіе, производимое закономъ между тѣми и другими состоитъ въ сущности, по мнѣнію автора, въ расширеніи круга дѣятельности послѣднихъ или, говоря по теперешнему, въ увеличеніи прихода, и слѣд. Синайскій законъ произвелъ въ этомъ отношеніи не болѣе того; что предлагаютъ сыны Дановы левиту въ домѣ Михи говоря: *лучше-ли тебѣ быть священникомъ въ домѣ одного человѣка, нежели быть священникомъ въ колѣнѣ или въ племени Израилевомъ*? (Суд. XVIII, 19); и во вторыхъ различіе между тѣми и другими состоитъ, по мысли автора, въ томъ, что

если мы будемъ утверждать, какъ утверждаетъ критикъ (стр. 625), что „ветхозавѣтный священникъ, совершая свое служеніе, могъ быть посредникомъ между Іеговой и народомъ только *вслѣдствіе того приближенія, о которомъ говорится въ кн. Числъ XVI*, 5“ [58]),

---

право священника-патріарха происходило отъ Бога-Творца, а «право священника—представителя народнаго» (чѣмъ, замѣтимъ кстати, не является ветхозавѣтный священникъ въ законѣ) «имѣетъ свою санкцію *только въ волѣ Божественной*, т. е. между тѣми и другими нѣтъ въ собственномъ смыслѣ различія, потому что право священства въ томъ и другомъ случаѣ отъ Бога. Вотъ и все опредѣленіе ветхозавѣтнаго священства, по пониманію автора. Хорошо по крайней мѣрѣ здѣсь то, что авторъ, выясняя понятіе о ветхоз. священствѣ, не говоритъ уже объ измѣненіяхъ въ народномъ быту, а держитъ свою мысль на религіозной почвѣ, къ которой принадлежитъ выясняемое имъ установленіе.

[58]) Приводя эти слова будто изъ нашей статьи и указывая даже страницу, авторъ приписываетъ намъ слова, которыхъ въ буквальномъ ихъ видѣ нѣтъ на этой страницѣ и вообще въ нашей статьѣ; авторъ самъ составилъ эти слова, вѣроятно, изъ слѣдующаго мѣста на указанной страницѣ, позволивши себѣ значительно измѣнить его. У насъ было сказано: «Вслѣдствіе этого приближенія (слово «этого» указывало въ нашей статьѣ на предъидущее, гдѣ раскрыто было библейское понятіе о приближеніи) ветхозавѣтный священникъ, совершая свое служеніе, могъ быть посредникомъ между Іеговой и народомъ». Эти наши слова авторъ позволилъ себѣ измѣнить, прибавивъ къ нимъ нарѣчіе «только», да выраженіе «о которомъ говорится въ кн. Числъ XVI, 5» и въ составленныхъ такимъ способомъ словахъ, которыя, для большей убѣдительности, поставлены у автора въ кавычки, явилась мысль, которая намъ не принадлежитъ и состоитъ въ томъ, что только вслѣдствіе приближенія къ Богу и только съ того времени, которое указано въ 16 гл. Числъ, священникъ могъ быть посредникомъ между Богомъ и народомъ. Противъ этого положенія, составленнаго самимъ авторомъ и приписаннаго намъ, онъ затѣмъ и направляетъ свое замѣчаніе, что въ такомъ случаѣ должны быть лишены посредническаго приближенія къ Богу не только всѣ патріархи, но и Ааронъ до времени возмущенія Корея. Въ томъ видѣ, какъ выяснено въ нашей статьѣ, на основаніи указанной главы кн. Числъ, понятіе приближенія къ Богу, это замѣчаніе автора является совершенно неумѣстнымъ, такъ какъ приближеніе къ Богу, сообщенное, по Синайскому закону, чрезъ священническое посвященіе, не исключаетъ существованія и другихъ способовъ приближенія къ Богу, вслѣдствіе чего въ патріархальное время и отчасти въ послѣдующее могли въ извѣст-

то мы должны обречь на лишеніе посредническаго приближенія къ Богу не только всѣхъ патріарховъ, но и самого Аарона, пока возмутители противъ его священства не были поглощены землею и пока не разцвѣлъ жезлъ Ааронов.

Г. профессоръ, въ подтвержденіе своего положенія, что совершители жертвоприношеній до Синайскаго закона существенно отли-

---

ныхъ случаяхъ совершать жертвоприношенія лица, не участвовавшія въ посвященіи Аарона и его сыновъ, и ихъ служеніе, по библейскому воззрѣнію, было законно, ихъ жертвы принимались Господомъ въ пріятное благоуханіе. А если «только вслѣдствіе того приближенія, о которомъ говорится въ кн. Числъ XVI, 5, ветхоз. священникъ... могъ быть... посредникомъ...», какъ выражается отъ нашего имени авторъ, то не неумѣстнымъ можетъ быть его замѣчаніе, что библейскіе патріархи могутъ быть лишены посредническаго приближенія къ Богу... Но, повторяемъ, слово «только», дающее иной оттѣнокъ нашей мысли въ изложеніи автора, прибавлено имъ самимъ. Другое привнесеніе въ наши слова выраженія: «о которомъ говорится въ кн. Числъ...» представляется на первый взглядъ не имѣющимъ какого либо значенія, но это не совсѣмъ такъ: авторъ, замѣняя этимъ выраженіемъ употребленное въ нашей статьѣ слово «этого», ухитряется изъ подставленнаго имъ выраженія вывести заключеніе, что приближеніе къ Богу даровано, по нашему объясненію, съ того только времени, когда произнесены были Моисеемъ слова: *завтра покажетъ Господь*, вслѣдствіе чего авторъ и заводитъ рѣчь о лишеніи самого Аарона посредническаго приближенія къ Богу до времени возмущенія Корея, обращаясь къ которому Моисей произнесъ эти слова. Но развѣ сказанное въ нашей статьѣ въ объясненіе этихъ словъ даетъ какое либо основаніе или поводъ къ такому странному заключенію? Въ какомъ мѣстѣ нашей статьи онъ открылъ невѣроятное представленіе, что приближеніе къ Богу даровано было Аарону и сынамъ его со времени произнесенія Моисеемъ разсматриваемыхъ словъ? Да неужели авторъ не понимаетъ того, что на эти слова Моисея указывается потому, что въ нихъ съ самою большею—сравнительно—ясностію указано значеніе установленія, существовавшаго уже до этого времени, т. е священства, которое уже дано было Аарону и сынамъ его? Если авторъ не можетъ согласить съ этимъ прошедшимъ формы будущаго, въ какой употреблены выраженія: *покажетъ... изберетъ*, то пусть онъ припомнитъ обстоятельства, при которыхъ произнесены эти слова Моисеемъ, и возьметъ во вниманіе хотя наше замѣчаніе на 624 стр. нашей статьи, въ которомъ указано на различіе въ чтеніи этихъ словъ по теперешнему еврейскому и греческому текстамъ.

чались отъ установленныхъ имъ священниковъ, указываетъ еще на то, что „библейское повѣствованіе не усвояетъ (будто бы) тѣмъ совершителямъ названія священниковъ“ (стр. 621) [59]): но такое подтвержденіе свое онъ самъ же опровергаетъ тѣмъ, что говоритъ потомъ о *священникѣ* Мелхиседекѣ (тамъ же) и (особенно) о *священникахъ* Исх. XIX, 22. 24 (стр. 622) *); прибавимъ

*) Объ этихъ священникахъ упоминается и въ моемъ сочиненіи (стр. 37) и Ѳ. Г. по поводу моего выраженія объ нихъ, что они «сами не смѣли восходить ко Господу непосредственно (Исх. XIX, 24)», замѣчаетъ, что это «не было слѣдствіемъ ихъ собственной несмѣлости, какъ говоритъ о. Г. Титовъ, а положительнаго божественнаго запрещенія» (стр. 623, примѣч.). Но о томъ, что означенные священники не могли восходить ко Господу непосредственно *вслѣд-*

[59]) И здѣсь авторъ переиначиваетъ употребленное въ нашей статьѣ выраженіе; у насъ было сказано: «на особое посвященіе лицъ, совершавшихъ въ это время жертвоприношенія, библейское повѣствованіе не указываетъ, равно какъ не усвояетъ имъ и названія священниковъ. Въ послѣднемъ отношеніи единственное исключеніе въ повѣствованіи о патріархахъ книга Бытія дѣлаетъ для Мелхиседека...“ Изъ этихъ словъ авторъ составляетъ другое, болѣе общее и голословное выраженіе: «библейское повѣствованіе не усвояетъ тѣмъ совершителямъ названія священниковъ». Переиначеніе нашей мысли мы находимъ здѣсь у автора не только въ томъ, что онъ составляетъ изъ цѣлой рѣчи выраженіе, ничѣмъ не означая сдѣланныхъ пропусковъ въ ней, и составленное такимъ образомъ выраженіе выдаетъ за взятое имъ съ буквальною точностію изъ нашей статьи, но и въ томъ, что онъ, обходя полнымъ молчаніемъ важнѣйшее, сдѣланное въ первой половинѣ нашихъ словъ указаніе относительно посвященія, выставляетъ на первый планъ то, что въ нашихъ словахъ имѣетъ значеніе дополнительнаго замѣчанія, непосредственно затѣмъ оговореннаго, относительно свидѣтельствъ книги Бытія, замѣчаніемъ о Мелхиседекѣ. Всѣхъ этихъ особенностей въ выраженіи нашей мысли авторъ не передаетъ въ приписанномъ намъ общемъ выраженіи и имѣетъ даже смѣлость въ указанныхъ въ нашей же статьѣ исключеніяхъ усматривать «опровержені̇е» нашего же положенія. И если далѣе, въ дополненіе къ указаннымъ у насъ примѣрамъ употребленія слова «священникъ» до Синайскаго законодательства, авторъ ссылается еще на священника Іофора, то при этомъ онъ забываетъ не только современность Іофора Синайскому законодательству, но и то, что изъ названія мадіамскаго священника нельзя конечно судить о названіи совершителей жертвоприношеній въ патріархальный періодъ у евреевъ.

къ этому еще библейское повѣствованіе о *священникѣ* Іофорѣ (Исх. III, 1; XVIII, 1). Какъ бы ни толковались всѣ эти священники, но изъ исторіи ихъ во всякомъ случаѣ видно во-очію, что названіе священниковъ библейское повѣствованіе *усвояетъ несомнѣнно* и совершителямъ жертвоприношеній до Синайскаго закона. Съ другой стороны, нельзя не замѣтить, что ссылка на такое подтвержденіе не можетъ быть научною [61]) въ виду того, что названіе *„священникъ"* еще не было *установившимся* терминомъ для обозначенія собственно священническаго служенія въ разсматриваемое время, какъ объ этомъ я замѣчаю въ своемъ сочиненіи (стр. 26, примѣч.).

ствіе положительнаго божественнаго запрещенія, — ясно говоритъ какъ контекстъ моей рѣчи, такъ особенно приводимая при семъ цитата, изъ которой каждый можетъ видѣть, *почему* они не смѣли восходить ко Господу непосредственно [60]).

---

[60]) Потому-то и замѣчена была неточность выраженія «не смѣли восходить къ Господу», что невѣрно выражена была мысль цитуемаго мѣста кн. Исходъ. Если священникамъ запрещено было восходить къ Господу, то, понятно, нужно было сказать: «они не должны были восходить», а не «не смѣли». Неужели авторъ не понимаетъ различія между этими выраженіями?

[61]) Не знаю, кто изъ насъ въ данномъ случаѣ болѣе „наученъ", тотъ ли, который говоритъ, что названіе «священникъ» библейское повѣствованіе *усвояетъ несомнѣнно* и совершителямъ жертвоприношеній до Синайскаго закона», или тотъ, кто указываетъ на это названіе въ дополненіе къ другому болѣе важному факту и при этомъ тотчасъ же ограничиваетъ свое замѣчаніе. Что касается словъ автора, „что названіе «священникъ» не было *установившимся* терминомъ... въ разсматриваемое время» (въ какое, въ патріархальное?), и ссылки его на 26 стр. своего сочиненія, гдѣ повторено тоже выраженіе относительно времени самаго законодательства, и при этомъ сдѣлана ссылка на Mos. Recht. Заальшутца, то мы вынуждены сказать, что авторъ не вполнѣ понимаетъ требованія научности въ разсужденіяхъ относительно названія כֹּהֵן = священникъ. Если бы высказываемое въ нашей статьѣ различіе между совершителями жертвоприношеній и священниками Синайскаго законодательства было доказываемо *исключительно* или даже *главнымъ образомъ* тѣмъ, что первымъ не усвояется въ Библіи названіе — когенъ или «священникъ», то

Какъ на особенно-существенное различіе между совершителями жертвоприношеній до Синайскаго закона и священниками по чину Аарона, г. профессоръ указываетъ на то, что первые не имѣли іерархическаго достоинства, тогда какъ послѣднимъ оно принадлежало несомнѣнно.

„Основавшись на правѣ божественномъ", разсуждаетъ онъ, „священство у Израильскаго народа со времени Синайскаго законодательства получило іерархическое достоинство, неприкосновенность котораго ограждена была самымъ высшимъ наказаніемъ (Числ. III, 10); священникомъ могъ быть только тотъ, кого избралъ, освятилъ и приблизилъ къ Себѣ Господь. И такъ какъ божественное избраніе получилъ именно Ааронъ со всѣмъ своимъ потомствомъ въ роды, то поэтому священство и сдѣлалось исключительной привиллегіей родаАаронова, недостижимою для всѣхъ другихъ обыкновенными человѣческими средствами.—Какъ во многихъ другихъ отношеніяхъ (дѣлаетъ общее заключеніе Ѳ. Г. изъ своего трактата о сущности священства и о различіи между совершителями жертвоприношеній въ патріархальное время и левитскими священниками),—такъ и относительно священства Синайское законодательство представляетъ такимъ образомъ дальнѣйшее раскрытіе божественнаго откровенія, сообразное съ воспріемлемостію тѣхъ, кому оно сообщается, и это раскрытіе состоитъ не въ назначеніи только новаго персонала для посредническаго служенія, а въ раскрытіи самой сущности священства: священство, по Синайскому закону, есть служеніе въ святилищѣ Іеговы, какъ мѣстѣ непосредственнаго Его присутствія, основывающееся на правѣ Божественномъ, и вслѣдствіе этого оно имѣетъ значеніе іерархическаго званія, тогда какъ до Синайскаго законодательства священническое служеніе при жертвоприношеніяхъ, имѣвшее одну и ту же цѣль, основывалось на правѣ естественномъ" (стр. 626).

Но о значеніи іерархіи, равно какъ и относительно общаго

такое доказательство было бы не вполнѣ научнымъ, потому что это названіе, какъ есть нѣкоторыя основанія думать (намекъ на эти основанія сдѣланъ въ „Исторіи священства и левитства, стр. 26, въ примѣч.), и въ позднѣйшее время не было *исключительнымъ* терминомъ для означенія священническаго званія. Но, какъ было уже замѣчено, наше указаніе на названіе «священникъ», при объясненіи разсматриваемаго различія, не является у насъ ни единственнымъ, ни главнымъ доказательствомъ, а при этомъ условіи такое указаніе дѣйствительно имѣетъ научный характеръ: наука, строгая въ выборѣ основаній для своихъ положеній, не можетъ оставлять безъ вниманія того замѣчательнаго явленія, что лицамъ, прино-

заключенія о ветхозавѣтномъ священствѣ у насъ будетъ рѣчь еще впереди. А теперь скажемъ нѣсколько словъ по поводу замѣчанія критика о выраженіи м. Филарета, послужившемъ мнѣ точкою отправленія для моего разсужденія о происхожденіи и вообще сущности ветхозавѣтнаго священства.

При обсужденіи взгляда—на происхожденіе и сущность ветхозавѣтнаго священства—столь высокаго и строго-православнаго ума, каковъ былъ умъ покойнаго митрополита Филарета, критикъ впадаетъ, какъ мнѣ опять кажется, въ тѣ же неточности, какія уже замѣчены и, думается, раскрыты мною въ предшествующихъ трактатахъ; какъ прежде, такъ и теперь онъ смѣшиваетъ понятія, которыя между тѣмъ существенно различны. Такъ, желая найти и у преосвящ. Филарета подтвержденіе своего мнѣнія о сущности ветхозавѣтнаго священства, онъ дѣлаетъ нѣкоторыя выдержки изъ его трактата (въ „Начертаніи") о Богослуженіи и обрядахъ въ патріархальный періодъ, гдѣ говорится между прочимъ „о правѣ священнодѣйствія" въ этотъ періодъ, и сопоставляя это право съ правомъ священнодѣйствія со времени Моисея, заключаетъ: „Такимъ образомъ и по „Начертанію" право священнодѣйствовать со времени Моисея имѣетъ иное для себя основаніе. чѣмъ въ патріархальныя времена: оно основывается не на старшинствѣ, а на особомъ посвященіи" (стр. 628). Противъ такого заключенія, очевидно, слѣдуетъ только повторить прежде говоримое, именно, что рѣчь должна быть не о *правѣ* священнодѣй-

---

сившимъ, по кн. Бытія, жертвы Богу, не усвояется того названія, которое въ книгахъ: Исходъ, Левитъ, Числъ и Второзаконіе постоянно и исключительно употребляется для обозначенія лицъ, приносившихъ жертвы Богу со времени Синайскаго законодательства. Если бы авторъ обратился къ еврейской конкорданціи и прослѣдилъ по ней употребленіе слова כֹּהֵן, то неизбѣжно ему бросилось бы въ глаза весьма рѣдкое употребленіе этого названія въ кн. Бытія и, наоборотъ, весьма частое употребленіе его въ остальныхъ отдѣлахъ Пятокнижія, а разсматривая самые случаи этого рѣдкаго употребленія въ кн. Бытія, онъ серьезно задумался бы надъ этимъ явленіемъ, такъ какъ въ кн. Бытія это названіе дается только Мелхиседеку

ствія, а о самомъ *священнодѣйствіи* [62]). Но при обсужденіи того самаго мѣста (изъ „Начертанія“), которое послужило мнѣ точкою отправленія для моего разсужденія о происхожденіи и

и египетскимъ жрецамъ (XLI, 45, 50; XLVI, 20; XLVII, 22, 26), а патріархамъ, исполнявшимъ обязанности позднѣйшихъ священниковъ при жертвоприношеніяхъ, оно не усвояется. Видѣть въ этомъ явленіи случайность не позволяетъ уже сознательное, неслучайное употребленіе разсматриваемаго названія въ той же книгѣ Бытія, а если это не случайное явленіе, то библейская наука имѣетъ право останавливать на немъ свое вниманіе, разсматривать его какъ библейское данное, требующее своего объясненія. Это послѣднее должна дать наука, слѣдуя своему обычному методу группировки однородныхъ фактовъ и выведенія изъ нихъ понятія, которымъ они объединяются и объясняются. Это и сдѣлано въ нашей статьѣ (стр. 621—622), гдѣ, при разсужденіи о совершителяхъ жертвоприношеній въ патріархальное время, собраны и кратко указаны важнѣйшія данныя кн. Бытія для выясненія понятія объ нихъ, и въ числѣ такихъ данныхъ указано на то, что лицамъ, совершавшимъ жертвоприношенія въ патріархальное время, изображаемое въ книгѣ Бытія, библейское повѣствованіе не усвояетъ названія kohen или «священникъ». Таковы научныя основанія, по которымъ придано нами и слѣдуетъ придавать значеніе этому названію въ разсматриваемомъ отношеніи. А что касается дальнѣйшаго замѣчанія автора, «что названіе „священникъ“ еще не было *установившимся* терминомъ для обозначенія собственно священническаго служенія», то изъ этого положенія, если бы оно было выражено и точно, на самомъ дѣлѣ слѣдуетъ совсѣмъ не то, что выводитъ авторъ: если слово kohen не было въ еврейскомъ языкѣ исключительнымъ названіемъ потомковъ Аарона, какъ священниковъ, а имѣло болѣе широкое значеніе, такъ что даже въ послѣдующія времена прилагалось вѣроятно къ лицамъ не священническаго званія, не изъ рода Аарона, то на этомъ основаніи оно могло быть употреблено въ кн. Бытія и о патріархахъ, какъ совершителяхъ жертвоприношеній; а если на самомъ дѣлѣ не употребляется объ нихъ, то, значитъ, патріархальные совершители жертвоприношеній, по библейскому бытописанію, не были такими же священниками, какъ и тѣ, о которыхъ въ Пятокнижіи, по сдѣланному вычисленію, шестьсотъ разъ употреблено это названіе. Т. е. разсматриваемое указаніе автора, при правильности вывода изъ него, служитъ къ подтвержденію высказаннаго въ нашей статьѣ положенія. Но къ подтвержденію такого рода наука обыкновенно не обращается, а принимаетъ во вниманіе то явленіе въ употребленія названія kohen, на которое указываетъ авторъ, въ томъ только случаѣ, какъ показываютъ существующія изслѣдованія,

сущности ветхозавѣтнаго священства, г. профессоръ дѣлаетъ весьма существенную для меня уступку съ своей стороны; онъ вполнѣ соглашается съ моимъ разумѣніемъ, какое я усвоилъ приводимымъ мною словамъ м. Филарета; онъ положительно пишетъ: „Дѣйствительно, слово „обновленіе" въ указанномъ мѣстѣ „Начертанія Церковно-Библейской Исторіи" можно и нужно понимать въ такомъ смыслѣ (т. е. въ какомъ я его понялъ), такъ какъ оно употреблено здѣсь при изложеніи библейскихъ событій, происшедшихъ въ средѣ вновь поставленныхъ на служеніе лицъ" (стр. 627). Этого „дѣйствительно" для меня вполнѣ достаточно, чтобы остаться пока при своемъ убѣжденіи. Правда, соглашаясь съ моимъ пониманіемъ означеннаго слова м. Филарета, критикъ въ то же время не прочь затушевать важность и авторитетность его, довольно ясно высказывая, что мое выраженіе объ „одномъ этомъ словѣ", какъ „объясняющемъ всю суть дѣла", не удачно (стр. 626), и замѣчая, что „Начертаніемъ, конечно, нельзя довольствоваться теперь при значительныхъ успѣхахъ библейской науки послѣ составленія его" (стр. 628); но что значитъ каждое „одно слово" покойнаго митрополита Филарета, это мнѣ хорошо извѣстно, послѣ того какъ я проштудировалъ Катихизисъ, составленный имъ, и думаю, что то же самое извѣстно и каждому, знакомому съ слогомъ сего великаго святителя: покойный м. Филаретъ дѣйствительно съ каждымъ словомъ соединяетъ „всю суть дѣла", точность въ каждомъ его словѣ неподражаема. А что касается замѣчанія критика о новыхъ успѣхахъ библейской науки, то открытіе, что Богъ до 11 ст. XV гл. кн. Исходъ не называется въ Библіи святымъ и что до Синайскаго законодательства не упоминается о жертвѣ за грѣхъ (другихъ успѣховъ новой библейской науки по отношенію къ занимающему насъ вопросу критикъ не представляетъ), это открытіе едвали составляетъ особенный

когда задается мыслью выяснить коренное значеніе названія kohen. Такова въ дѣйствительности научная постановка разсматриваемаго пункта въ вопросѣ о ветхозавѣтномъ священствѣ.

[62]) См. примѣч. 55.

успѣхъ въ библейской наукѣ послѣ составленія „Начертанія“ [63]). Переходимъ къ третьей рубрикѣ, объ іерархическихъ степеняхъ ветхозавѣтнаго священства.

III) Вопросъ объ іерархическихъ степеняхъ ветхозавѣтнаго священства, какъ замѣчаетъ мой бывшій оппонентъ, не былъ поднимаемъ на диспутѣ. Тѣмъ съ большимъ интересомъ былъ прочитанъ мною отдѣлъ статьи по поводу этого вопроса, и въ означенномъ отдѣлѣ я нашелъ не мало такого, что служитъ пополненіемъ къ сказанному въ моемъ сочиненіи относительно іерархическихъ степеней ветхозавѣтнаго священства: но — только пополненіемъ. Взятый самъ по себѣ отдѣлъ о степеняхъ ветхозавѣтнаго священства представляется на мой взглядъ, что называется, „хожденіемъ кругомъ и около“ [64]). Постараюсь это разъяснить. Г. профессоръ, отрицая мою мысль, что священники и левиты суть преимущественно *человѣческіе* посредники (объ этомъ *человѣческомъ* посредничествѣ священниковъ и левитовъ подробная рѣчь будетъ послѣ, при выясненіи различія между священниками и пророками), свою собственную мысль сосредоточиваетъ, какъ и въ предыдущихъ рубрикахъ, на *Божественномъ избраніи и посвященіи* священниковъ и левитовъ и, сообразно съ этою мыслію, обращается при рѣшеніи вопроса о степеняхъ священства къ тѣмъ библейскимъ фактамъ, которые говорятъ о *приближеніи* священниковъ и левитовъ къ Богу. И во-первыхъ, опредѣляя значеніе сана первосвященника, которому принадлежала высшая степень посредничества между Богомъ и народомъ, онъ указываетъ на то, что

---

[63]) Кто сравнитъ все, сказанное здѣсь авторомъ по поводу употребленнаго въ «Начертаніи» выраженія «величественное обновленіе священства» съ содержаніемъ сдѣланныхъ въ нашей статьѣ замѣчаній объ этомъ предметѣ, тому будетъ совершенно понятно, что послѣднихъ авторъ ничѣмъ серьезно не опровергаетъ, а отдѣлывается только фразами или переиначиваетъ смыслъ сказаннаго нами и даже прямо приписываетъ намъ выраженіе «неудачно», не находящееся въ указанномъ мѣстѣ. Все это въ данномъ случаѣ показываетъ только стремленіе автора отписаться, а не выяснить дѣло.

[64]) О выраженіяхъ не споримъ, лишь бы они соотвѣтствовали дѣлу.

„Одинъ великій священникъ могъ входить въ Святое Святыхъ, какъ мѣсто непосредственнаго присутствія Господа, что указываетъ на особенное приближеніе его къ Богу, — что онъ одинъ могъ понести грѣхъ всего народа предъ лице Іеговы для очищенія его, — что онъ одинъ можетъ понести *недостатки приношеній, посвящаемыхъ отъ сыновъ Израилевыхъ, и всѣхъ даровъ, ими приносимыхъ*" (стр. 629)... „Эти и нѣкоторые другіе факты дѣйствительно показываютъ особенное значеніе сана первосвященника, именно въ отношеніи къ Богу. — значеніе. состоящее въ томъ, что въ первосвященникѣ достигало высшей своей степени возможное въ ветхозавѣтное время приближеніе къ Богу и соединенное съ этимъ приближеніемъ посредничество или ходатайство предъ Богомъ" (стр. 630).

Вникая въ указываемые факты и въ выводимое изъ нихъ заключеніе, естественно приходится задавать себѣ вопросъ: да *почему же именно* одинъ только великій священникъ могъ входить во Святое Святыхъ? — *почему* онъ одинъ могъ понести грѣхъ всего народа предъ лице Іеговы для очищенія сего грѣха? — *почему* онъ одинъ можетъ понести недостатки приношеній и всѣхъ даровъ сыновъ Израилевыхъ? — вообще — *почему* одинъ только великій священникъ былъ приближенъ къ Богу въ наивысшей въ ветхозавѣтное время степени и имѣлъ наивысшее посредничество или ходатайство предъ Богомъ?... Всѣ [65]) эти вопросы остаются, оче-

---

[65]) Предлагая всѣ эти вопросы, авторъ, должно быть. не подумалъ о томъ, какъ бы онъ отвѣтилъ на нихъ съ основной своей точки зрѣнія на значеніе сана первосвященника. Если первосвященникъ былъ не болѣе, какъ представитель всего общества Іеговы, сосредоточивая въ своемъ лицѣ значеніе всего народа, какъ продолжаетъ думать авторъ, то почему могла принадлежать ему высшая степень приближенія къ Богу? Народъ не могъ непосредственно приближаться къ Богу вслѣдствіе грѣха, въ силу чего же представитель народа находился въ иномъ совершенно положеніи? Потому и не можетъ быть признано состоятельнымъ высказываемое авторомъ понятіе о санѣ первосвященника, что изъ него не объясняются указываемые въ законѣ факты, которыми характеризуется значеніе этого сана. И это происходитъ у автора вслѣдствіе того, что онъ обратилъ исключительное вниманіе на одну сторону въ первосвященническомъ служеніи, на отношеніе его къ народу, оставляя другую важнѣйшую—отношеніе первосвященника къ Богу. Только чрезъ совмѣстное разсмотрѣніе сана первосвященника въ обоихъ этихъ отношеніяхъ можетъ быть выяснено правильное по-

видно, безъ отвѣта въ трактатѣ критика объ іерархическомъ значеніи ветхозавѣтнаго первосвященника, а потому не выясняется и сущность сего значенія первосвященника. Между тѣмъ, когда будетъ обращено, какъ это сдѣлано въ моемъ сочиненіи, вниманіе на то, что великій священникъ ветхозавѣтной церкви въ своемъ лицѣ представлялъ все общество Іеговы, или, какъ я говорю въ своемъ сочиненіи на основаніи Лев. IV, 3, что онъ „всецѣло заступалъ [66]) собою это общество" (стр. 34), тогда—думается—будетъ понятнѣе его высшее іерархическое значеніе какъ по своему существу, такъ и по своей основѣ. Именно: сосредоточивая въ своемъ лицѣ значеніе всего народа, великій священникъ естественно долженъ сосредоточивать въ одномъ своемъ лицѣ, какъ центральномъ органѣ народномъ, и то приближеніе къ Господу, въ которомъ нуждался сей самый народъ. Т. е. первосвященникъ еврейскій имѣлъ высшую іерархическую степень въ силу того закона (объясняемаго и въ моемъ сочиненіи), о которомъ говоритъ св. Апостолъ Павелъ (1 Кор. XII, 12 и слѣд.), и представлялъ своимъ существованіемъ прямое соотвѣтствіе строю міра и человѣчества вообще. Іерархическое значеніе было и въ патріархальный періодъ еврейскаго быта, ибо права отца и права сына были, несомнѣнно, не одни и тѣ же. Іерархическое же значеніе было еще въ раю: Ева, какъ извѣстно, знала заповѣдь о невкушеніи отъ запрещеннаго плода отъ мужа, а не отъ Самого Бога, слѣ-

---

нятіе объ этомъ санѣ, что съ обстоятельностію раскрывать здѣсь конечно не требуется.

[66]) Выраженіе «заступалъ собою общество» авторъ употребляетъ здѣсь въ смыслѣ «былъ представителемъ общества», между тѣмъ какъ съ выраженіемъ «заступать» соединяется обыкновенно мысль о заступленіи, ходатайствѣ, умилостивленіи, такъ что «заступать общество» значитъ охранять, закрывать общество отъ божественнаго гнѣва, снимать вину съ общества или очищать грѣхъ; слово «заступать» служитъ однимъ изъ наиболѣе удачныхъ переводовъ трудно по русски передаваемаго еврейскаго כִּפֵּר въ ветхозавѣтныхъ установленіяхъ, какъ это послѣднее передано, напр., въ Синод. пер. въ Числ. XVI, 46 (евр. XVII, 11): *и заступи ихъ* = וְכַפֵּר עֲלֵיהֶם.

довательно еще въ раю была степень посредничества между Богомъ и человѣкомъ. Тѣмъ болѣе степени посредничества между Богомъ и человѣкомъ должны быть при народномъ бытѣ человѣчества, когда это человѣчество представляетъ изъ себя „міръ“, т. е. „устройство“, „порядокъ“ (κόσμος): какъ представляющіе собою „міръ“, и Ангелы, извѣстно, имѣютъ іерархическія степени; іерархическія степени имѣетъ въ своемъ родѣ и вещественный міръ: солнце не такое же значеніе имѣетъ, какъ земля, земля— не такое же значеніе, какъ луна и т. д. Такимъ образомъ я полагаю, что указаніе на ветхозавѣтнаго первосвященника, какъ именно *представителя всего народа,* заключаетъ въ себѣ *коренное* выясненіе сущности и значенія его первосвященническаго сана [67]). И напрасно критикъ разсуждаетъ, что приводимое мною мѣсто изъ книги Левитъ (IV, 3) не выражаетъ надлежащимъ образомъ библейскаго воззрѣнія относительно іерархической степени ветхозавѣтнаго первосвященника, такъ какъ—говоритъ онъ—„вмѣненіе грѣха ходатая за народъ въ вину самому народу нисколько не можетъ, конечно, возвышать достоинствъ такого посредника“ (стр. 629): рѣчь не о *достоинствѣ* самого посредника какъ *лица,* а о *значеніи* его какъ именно *посредника,* и въ этомъ послѣднемъ отношеніи указаніе на значеніе *грѣха* первосвященника лучше всего выясняетъ его іерархическое значеніе, такъ какъ совершенно *святыхъ* первосвященниковъ не было [68]). Если же мы

---

[67]) Самое содержаніе предшествующихъ разсужденій автора о строѣ міра, правахъ отца и сына и т. д. и явное неотношеніе ихъ къ данному пункту разсужденія о санѣ ветхозавѣтнаго первосвященника освобождаютъ отъ необходимости разбирать значеніе всего здѣсь сказаннаго.

[68]) Замѣчаніе автора, что значеніе грѣха первосвященника лучше всего выясняетъ его іерархическое значеніе, потому что не было совершенно святыхъ первосвященниковъ, мы не можемъ понять и объясняемъ происхожденіе его только желаніемъ автора сказать что нибудь. Если важнѣйшее значеніе сана первосвященника, какъ и вообще священства, состояло въ томъ. чтобы заступать общество Господне, очищать его отъ грѣха, то вмѣненіе грѣха первосвященника въ вину всему народу составляетъ противоположное, очевидно, этому назначенію явленіе, а потому и не можетъ служить выраженіемъ высшаго іерархическаго достоинства этого

будемъ стоять на точкѣ зрѣнія критика при опредѣленіи посредническаго значенія великаго священника еврейскаго, то будемъ разъяснять лишь результаты сего посредническаго значенія, а не основанія или не сущность его. Возьмемъ примѣръ изъ іерархіи новозавѣтной церкви. Въ нашей церкви одинъ только епископъ „имѣетъ власть и другимъ чрезъ рукоположеніе преподавать благодатный даръ совершать таинства" (слова Правосл. Катихизиса): слѣдуетъ ли изъ этого, что онъ потому и епископъ, т. е. потому и имѣетъ высшую іерархическую степень, что онъ имѣетъ власть поставлять и другихъ на степени священства? Напротивъ, онъ потому и поставляетъ другихъ на степени священства, что самъ имѣетъ высшую степень сего священства. Такъ точно и ветхозавѣтный первосвященникъ не потому имѣлъ высшую степень священства, что онъ одинъ могъ входить во Святое Святыхъ, одинъ могъ очищать грѣхи всего народа и восполнять недостатки приношеній и даровъ, посвящаемыхъ Іеговѣ сынами Израилевыми, а напротивъ, онъ потому одинъ и входилъ во Святое Святыхъ и проч., что одинъ имѣлъ высшую степень священства [69]).

Такое же „хожденіе кругомъ и около", если позволительно сіе выраженіе, и выясненіе слѣдствій вмѣсто причинъ дѣлаетъ критикъ и при опредѣленіи левитскаго посредничества. Приведя слова кн. Числъ (XVI, 9—10), онъ утверждаетъ:

сана. Въ этомъ вмѣненіи грѣха первосвященника всему народу проявляется, безъ сомнѣнія, значеніе его, не какъ высшаго ходатая за народъ, назначеннаго сообщать ему очищеніе, а какъ представителя народа предъ Богомъ, вслѣдствіе чего, т. е. вслѣдствіе тѣсной связи первосвященника съ народомъ, грѣхъ его вмѣняется въ вину этому народу.

[69]) Значитъ, авторъ не совсѣмъ понялъ, что на выраженныя въ законѣ особенности первосвященническаго служенія, каковы — вхожденіе во Святое Святыхъ и т. п., указано было не какъ на результаты, а какъ на данныя, на основаніи которыхъ образуется правильное понятіе о значеніи первосвященника, какъ высшаго посредника между Богомъ и народомъ, или какъ высшаго ходатая за народъ.

„Изъ этихъ словъ ясно видно, что служеніе левитовъ основывается на Божественномъ избраніи и приближеніи къ Богу, т. е. на правѣ божественномъ, какъ и служеніе священниковъ: и левиты отличаются отъ всѣхъ другихъ членовъ Израильскаго общества тѣмъ именно, что имъ принадлежитъ Божественное избраніе и приближеніе къ Богу. Вслѣдствіе этого служеніе левитовъ есть служеніе іерархическое“ и т. д. и т. д. (стр. 633—634).

Опять самъ собою рождается вопросъ: да *почему же именно* левиты избраны Богомъ и приближены къ Нему, вслѣдствіе чего ихъ служеніе есть служеніе іерархическое? и *почему* ихъ приближеніе къ Богу не одинаково съ близостію къ Нему священниковъ? *почему* они совершали при скиніи службу за сыновъ Израилевыхъ и избавляли чрезъ это послѣднихъ отъ грѣха и опасности смерти за неисполненіе обязанностей служенія? и т. д. [70]). Всѣ эти вопросы, очевидно, имѣютъ непосредственное значеніе при опредѣленіи левитскаго служенія и только рѣшеніе ихъ и можетъ выяснить сущность и степень сего служенія. Единственное основаніе для избранія и отдѣленія левитовъ отъ остальнаго общества сыновъ Израилевыхъ указываетъ намъ книга Числъ (III, 11 и слѣд.; VIII. 16 и сл.), на данныя которой я и обратилъ вниманіе въ своемъ сочиненіи (но критикъ почему то обходитъ эти данныя), и изъ

---

[70]) Если автору угодно рѣшать эти вопросы, то отвѣтъ на первый изъ нихъ, почему именно левиты были избраны, онъ отчасти найдетъ въ Исх. XXXII, 26—29, не забывая только при этомъ сказаннаго собственно священникамъ въ Числ XVIII, 7: *даю Я въ даръ службу священства*; отвѣтъ на 2-й вопросъ данъ въ нашей статьѣ на 632—633 стр., а на 631 стр. было объяснено, что принятое авторомъ за основаніе—понятіе о левитахъ, какъ избранныхъ вмѣсто первенцевъ израильскихъ, не ведетъ къ рѣшенію вопроса объ іерархическомъ значеніи левитовъ, такъ какъ посвященные Богу первенцы не имѣли этого достоинства; отвѣтъ на 3-й, наивный по своему содержанію, вопросъ: «почему приближеніе левитовъ къ Богу было неодинаково съ приближеніемъ къ Нему священниковъ?» можетъ придумать самъ авторъ, памятуя изъ указанной XII гл. 1-го посл. къ Коринѳ. особенно ст. 19 и 29; отвѣтъ на послѣдній вопросъ данъ на 634 стр. нашей статьи, гдѣ съ достаточною, по нашему мнѣнію, ясностію указано значеніе «охраненія или заступленія» для сыновъ израилевыхъ чрезъ служеніе левитовъ.

сихъ данныхъ [71]) и выясняю степень посредническаго значенія левитовъ между Богомъ и Его народомъ. Выясненіе, какъ мнѣ казалось и какъ теперь кажется, самое естественное. Въ глубинѣ человѣческой природы лежитъ естественная потребность вмѣстѣ съ молитвеннымъ обращеніемъ къ Богу приносить Ему еще такую или иную жертву отъ себя (см. Ист. свящ. и лев. стр. 23). Одною изъ такихъ жертвъ у сыновъ Израилевыхъ было отдѣленіе Господу всего первороднаго, отъ человѣка до скота (Исх. XIII, 2, 12). Левиты берутся Господомъ на мѣсто сихъ первородныхъ (Числ. III, 12 и слѣд.; VIII, 16 и сл.). Отсюда — посредничество левитовъ соотвѣтствуетъ вообще посредничеству жертвы, и оно, какъ и посредничество священниковъ съ первосвященникомъ во главѣ, отвѣчаетъ также общимъ законамъ строя человѣческой жизни, хотя, какъ только жертва, оно имѣетъ меньшее значеніе противъ священническаго посредничества, которое гораздо шире по своей идеѣ, цѣли и дѣйствію [72]). Мой критикъ возражаетъ, что „первородные, вмѣсто которыхъ левиты были назначены, не имѣли безспорно значенія посредниковъ, хотя и были благодарственной жертвой Богу“ (стр. 631). Но о посредническомъ значеніи ветхозавѣтныхъ жертвъ ясно свидѣтельствуетъ [73]) св. Ап. Павелъ (Евр.

---

[71]) Въ томъ здѣсь и суть вся дѣла, что изъ указываемаго въ Числ. III, 11 и VIII, 16 взятія левитовъ вмѣсто первенцевъ изъ сыновъ израилевыхъ не выясняется значеніе левитскаго служенія, какъ служенія іерархическаго, что обстоятельно раскрыто на 631 и 632 стр. нашей статьи.

[72]) Пусть судитъ самъ читатель, насколько понятно это объясненіе левитскаго служенія изъ посредничества жертвы и вмѣстѣ изъ общихъ законовъ строя человѣческой жизни.

[73]) Дѣлая это возраженіе противъ нашихъ словъ на основаніи, повидимому, свидѣтельства Апостола, авторъ забываетъ только то, что первенцы изъ сыновъ израилевыхъ не приносились, какъ извѣстно, въ жертву Богу, а поэтому очищеніе черезъ жертвенную *кровь тельцовъ и козловъ*, о чемъ говоритъ Апостолъ, неприложимо, конечно, къ жертвѣ, какой, въ извѣстномъ смыслѣ, были первенцы изъ сыновъ израилевыхъ. Нельзя же думать, чтобы авторъ, подобно какому нибудь Ghillany (Die Menschenopfer der Alten Hebräer) и т. подобнымъ, понималъ эту жертву изъ израильскихъ первенцевъ въ такомъ смыслѣ, какъ и жертву изъ назначенныхъ закономъ животныхъ.

IX, 13), и если г. профессоръ имѣетъ иное понятіе о ветхозавѣтныхъ жертвахъ, то онъ долженъ былъ бы его высказать или по крайней мѣрѣ опровергнуть то, что у меня говорится на 23-й стр. моего сочиненія [74]). Далѣе критикъ утверждаетъ, что „посвящаемые Богу первородные не имѣли іерархическаго достоинства“ (стр. 631): но самое посвященіе Богу, очевидно, выдѣляло ихъ изъ ряда другихъ членовъ общества, и неперворoдные не могли быть посвящаемы Богу именно въ память освобожденія отъ египетскаго рабства (Исх. XIII, 14, 15), а потому означенные первородные не не имѣли въ своемъ смыслѣ и іерархическаго достоинства [75]). Если же левиты несомнѣнно были избраны Іеговою на мѣсто первородныхъ дѣтей Израиля и, какъ замѣнившіе сихъ послѣднихъ, представляли собою жертву Господу отъ сыновъ Израилевыхъ (на что указываетъ и самый родъ посвященія ихъ, *какъ жертвы*—см. Истор. свящ. и лев. стр. 51—52): то и мое выраженіе объ ихъ посредничествѣ, какъ посредничествѣ „пассивномъ“, едвали заключаетъ въ себѣ неясность, которую находитъ въ немъ критикъ (стр. 631); напротивъ, мнѣ думается, что выраженіе это вполнѣ опредѣляетъ какъ сущность левитскаго посредничества, такъ и его степень. Правда, слово „пассивный“—не библейское, но вѣдь сочиненіе свое я писалъ не на библейскомъ языкѣ, а на общелитературномъ: отчего же нельзя употребить слово, которое совершенно свойственно сему послѣднему языку и главное — короче и яснѣе обозначаетъ сущность дѣла? Критикъ пишетъ, что „степень левитскаго посредничества въ ветхозавѣтной іерархіи легко опредѣлить,

---

[74]) О научной постановкѣ вопроса относительно ветхоз. жертвы по Синайскимъ установленіямъ неоднократно говорилось въ предшествующихъ замѣчаніяхъ; а наше собственное понятіе кратко выражено было на 632 стр., гдѣ жертва охарактеризована была, какъ «нравственно покрывающая или очищающая грѣхъ приносящаго».

[75]) Допуская іерархическое достоинство «въ своемъ смыслѣ» за первородными изъ сыновъ израилевыхъ, авторъ пожалуй признаетъ іерархическое достоинство въ какомъ либо смыслѣ за *первородными изъ скота*, которые были посвящаемы Господу на основаніи одного и того же закона въ Исх. XIII.

выходя изъ понятія избранія и приближенія левитовъ къ Богу: приближеніе къ Богу левитамъ—поясняетъ онъ—дано было въ гораздо меньшей степени, чѣмъ священникамъ, вслѣдствіе чего они могли исполнять только службу при скиніи, но не могли приступать къ жертвеннику и входить во Святилище" (стр. 633). Здѣсь, очевидно, должно повторить вопросъ: да почему же именно приближеніе къ Богу левитамъ дано было гораздо въ меньшей степени, чѣмъ священникамъ?.... [76]) Думается, что употребленное мною выраженіе о левитскомъ посредничествѣ, какъ „пассивномъ", и отвѣчаетъ на этотъ вопросъ. Именно. Всякая жертва сама въ себѣ, очевидно, не есть что-либо дѣйствующее, активное въ собственномъ смыслѣ этихъ словъ; когда напр. Израиль приводилъ на закланіе тельца или агнца, то приводимые и закалаемые тельцы и агнцы, конечно, не были *дѣйствующими* существами; а потому и посредничество, выражаемое жертвою [77]), должно быть разсматриваемо какъ только *средство* къ дѣйствію, а не какъ самое *дѣйствіе*; приводимые на закланіе тельцы и агнцы были только животными *слу-*

---

[76]) Объ отвѣтѣ на этотъ вопросъ см. прим. 70.

[77]) Въ этомъ замѣчаніи автора о жертвахъ, какъ не обоснованномъ на изученіи этого предмета, обращено вниманіе не на то, что составляетъ въ ветхозавѣтной жертвѣ существенное. Развѣ «посредничество» по выраженію автора или «заступленіе, очищеніе», по библейскому выраженію, даруемое черезъ жертву вообще, зависятъ или имѣетъ ближайшее отношеніе къ тому, что приводимые и закалаемые тельцы и агнцы не были *дѣйствующими* существами, а *служащими*? Мы указывали автору на 632 стр. нашей статьи, что, если онъ непремѣнно желаетъ выяснить значеніе левитскаго служенія изъ понятія о нихъ, какъ жертвѣ, то ему нужно было раскрыть, конечно, научнымъ методомъ идею ветхозавѣтной жертвы на основаніи указаній самаго закона, а не разсуждать на основаніи общихъ представленій, какъ это дѣлаетъ здѣсь авторъ, не замѣчая при этомъ и того, что выводя здѣсь левитство изъ представленія о жертвенныхъ животныхъ, какъ недѣйствующихъ, онъ вынуждается вмѣстѣ съ тѣмъ, вслѣдствіе своего положенія, что въ молитвахъ и жертвахъ заключается основаніе установленія священства и левитства, выводить значеніе священства изъ представленія о тѣхъ же жертвенныхъ животныхъ, но уже какъ дѣйствующихъ, что, конечно, не для всѣхъ вразумительно.

жащими для выполненія извѣстной религіозной потребности и цѣли, а не самыми *выполнителями* потребностей и цѣлей. Это же самое назначеніе *служить*, а не дѣйствовать было и у левитовъ. „Неужели мало вамъ того“,—говоритъ Моисей въ своей рѣчи Корею и его сообщникамъ,—„что Богъ Израилевъ отдѣлилъ васъ отъ общества Израильскаго и приблизилъ васъ къ Себѣ, чтобы вы *исполняли* [78]) *службы* при скиніи Господней, и стояли предъ обществомъ (Господнимъ), *служа для нихъ*“ (Числ. XVI, 9; ср. VIII, 19)? Тогда какъ о священникахъ говорится: „и будетъ *совершать* Ааронъ очищеніе надъ рогами его“ (жертвенника кадильнаго—Исх. XXX, 10); „священникъ, *совершающій* жертву за грѣхъ, долженъ ѣсть ее“ (Лев. VI, 26) и мн. др. Понятно, что „совершеніе“ и „служеніе“, или „дѣйствіе“ и „орудіе“ далеко разнятся одно отъ другаго, а посему столь же далека должна быть разница и между священниками и левитами [79]) еврейскими, хотя въ свою очередь, какъ исповѣдуетъ псалмопѣвецъ, много значитъ и только *приметатися въ дому Божіемъ*.

IV) Остается разсмотрѣть четвертое и послѣднее возраженіе критика противъ моего сочиненія, изложенное въ его статьѣ.

Въ четвертомъ и послѣднемъ возраженіи статьи г. профессоръ говоритъ противъ моего различенія священническаго и левитскаго посредничества отъ посредничества царей и пророковъ. Въ моемъ

---

[78]) Сосредоточивая свое вниманіе исключительно на словахъ *исполнялы службы*, авторъ, вопреки мысли пр. Моисея, явствующей и изъ самаго хода его рѣчи въ Числ. XVI, 9, переноситъ центръ тяжести съ перваго, на что указываетъ пророкъ Корею, т. е. съ отдѣленія и приближенія, на второе, т. е. *служеніе*, основывавшееся на первомъ, вслѣдствіе чего авторское толкованіе этого мѣста не является соотвѣтствующимъ его содержанію.

[79]) Такое объясненіе различія между священниками и левитами по методу справедливо можетъ быть названо словеснымъ, объ основательности котораго можно судить изъ того, что слова: совершать, совершающій, которымъ придаетъ здѣсь авторъ такое значеніе, выражаются въ оригинальномъ текстѣ совершенно различно—въ Исх. XXX, 10 словомъ: *кипперъ*, а въ Лев. VI, 26 (евр. VI, 19) *гамехаттэ*, изъ которыхъ первое значитъ: очистить, а второе: приносящій жертву за грѣхъ.

сочиненіи различіе между означенными посредничествами опредѣляется такъ: Цари и пророки Израильскіе посредствовали между Богомъ и Его народомъ только въ томъ отношеніи, что чрезъ нихъ Господь являлъ народу *Себя* и *Свою волю*, и потому они были посредниками *Божіими;* между тѣмъ какъ священники и левиты суть по преимуществу посредники *человѣческіе:* они, какъ видно изъ самаго основанія, послужившаго къ ихъ установленію, *народъ* представляли предъ Іегову какъ святое общество, исполняли собою долгъ его, и своимъ существованіемъ облегчали ему доступъ къ Богу. Ср. Исх. XXVIII, 38; Лев. X, 17; Числ. I, 53; VIII, 19; XVIII, 23; Второз. XVIII, 5" (Ист. свящ. и лев. стр. 33). Выписавши эти строки изъ моей книги, только безъ приведенныхъ при этомъ у меня цитатъ, которыя между тѣмъ подтверждаютъ мою мысль [80]), авторъ статьи говоритъ:

---

[80]) Напрасно авторъ сдѣлалъ это замѣчаніе: его настойчивое и отчасти укоризненное указаніе на сдѣланный нами, безъ всякаго намѣренія, пропускъ изъ его книги цитатъ побудило насъ съ большимъ вниманіемъ остановиться на томъ положеніи, подтвержденіемъ котораго, по словамъ автора, служатъ указываемыя имъ библейскія свидѣтельства. Авторъ цитуетъ изъ Пятокнижія мѣста, дѣйствительно весьма важныя при выясненіи значенія священства и левитства; ихъ группировка показываетъ выработанный на основаніи библейскихъ указаній взглядъ на эти ветхозавѣтныя установленія. Но есть здѣсь и другая сторона дѣла, состоящая въ томъ, что указываемыя авторомъ мѣста Пятокнижія не находятся въ дѣйствительномъ согласіи съ тѣмъ положеніемъ, въ подтвержденіе котораго они приводятся. По словамъ автора, священники и левиты «народъ представляли предъ Іегову какъ святое общество», а въ цитуемыхъ у автора мѣстахъ этотъ народъ изображается не какъ общество святое, а наоборотъ — грѣшное, грѣхи котораго несутъ священники (Лев. X, 17), даже священнымъ дарамъ котораго присущи недостатки, грѣхи (Исх. XXVIII, 38), которое охраняютъ отъ божественнаго гнѣва и левиты самымъ расположеніемъ въ станѣ и служеніемъ (Числъ I, 53; VIII, 19), которое само не должно приступать къ скиніи собранія, чтобы не навлекать на себя страшной вины (Числъ XVIII, 22, 23), вслѣдствіе чего, какъ подсказываетъ естественное соображеніе, избраны священники и левиты, чтобы *предстоять и служить во имя Господа* (Вт. XVIII, 5). Таково содержаніе всѣхъ указанныхъ

„Различіе между священниками и пророками (а о левитахъ и царяхъ уже не упоминается почему-то), конечно, не можетъ быть выражаемо такимъ образомъ, что первые суть посредники человѣческіе, а вторые — посредники Божіи. И священники, какъ посредники между Богомъ и людьми, какъ избранные и поставленные для служенія Самимъ Богомъ, могли бы равнымъ образомъ быть названы посредниками Божіими, если бы само понятіе посредника не исключало такого односторонняго опредѣленія: если священникъ есть посредникъ между Богомъ и людьми, то по этому самому онъ есть и божескій и человѣческій посредникъ; и какъ скоро онъ является представителемъ только одной изъ этихъ сторонъ, — если позволитель-

---

здѣсь авторомъ мѣстъ, изъ которыхъ не слѣдуетъ конечно то, въ подтвержденіе чего они приводятся. Отъ чего произошло у автора такое разногласіе между его положеніемъ и цитатами, не можемъ сказать съ увѣренностію; но, въ виду настойчиваго указанія автора на свое положеніе и его библейскія основанія, мы не можемъ скрывать явившагося у насъ предположенія о сходствѣ нѣкоторыхъ выраженій авторскаго положенія съ словами Элера въ его Theol. d. Alten Testaments t. 1, § 95. Здѣсь, при возможно близкой передачѣ нѣмецкаго текста, сказано: «священническое призваніе, какъ видно изъ предшествующаго объясненія, прежде всего состоитъ существенно въ томъ, чтобы in göttlicher Vollmacht=по божественному уполномоченію (ср. Вт. XVIII, 5) заступать (vertreten) предъ Іеговой народъ, какъ святое общество и чрезъ то открывать (erschliessen) ему доступъ къ его Богу». Съ этими словами представляются имѣющими нѣкоторое сходство слова автора: «народъ представляли предъ Іегову, какъ святое общество.... и.... облегчали ему доступъ къ Богу»... Указывая на это сходство выраженій въ Ветхов. Богословіи Элера и въ сочин. о. Титова, мы совершенно далеки отъ мысли порицать за это автора: кто станетъ оспаривать, что наша богословская наука, а особенно библейская продолжаетъ еще пользоваться болѣе или менѣе успѣхами и результатами западной богословской мысли, а поэтому совершенно естественно ей принимать то, что, по тщательной повѣркѣ, оказывается вѣрнымъ въ опытахъ западной науки. Приведенныя выше слова Элера дѣйствительно составляютъ научное положеніе, прочно, по нашему разумѣнію, обоснованное и точно выражающее существенное назначеніе ветхозавѣтнаго священства. Но дѣло въ томъ, что если приведенныя слова Элера находятся въ какой либо связи съ разсматриваемыми словами автора, то въ послѣднихъ мысль нѣмецкаго богослова значительно измѣнена; такъ, по Элеру, ветхозавѣтные священники своимъ служеніемъ заступали предъ Господомъ израильскій народъ, т. е. снимали съ него и очищали его грѣхи, и чрезъ это давали

такое выраженіе, — то, конечно, перестаетъ быть въ собственномъ смыслѣ посредникомъ. Понятіе посредничества такъ утвердилось должно быть въ мысли автора, что онъ прибѣгаетъ къ нему и тамъ, гдѣ оно не совсѣмъ умѣстно и не выражаетъ ничего характернаго, вслѣдствіе чего автору приходилось оттѣнять это понятіе искуственными терминами» (разумѣются, вѣроятно, термины: „Божій“ и „человѣческій“). „Если бы авторъ въ данномъ случаѣ отрѣшился отъ понятія посредничества и обратилъ вниманіе, положимъ, на способъ поставленія священниковъ, пророковъ и царей, на служеніе ихъ въ ветхозавѣтномъ царствѣ, на задачи и сущность самаго служенія, то онъ, безъ сомнѣнія, проще и *вѣрнѣе* опредѣлилъ бы это различіе“ (стр. 635—636).

Не знаю, какъ „проще и *вѣрнѣе*“ опредѣлилъ бы я различіе между посредничествомъ священниковъ и левитовъ и посредничествомъ пророковъ и царей, если бы обратилъ вниманіе на рекомендуемыя мнѣ стороны вопроса. О посредничествѣ идетъ рѣчь, а между тѣмъ критикъ совѣтуетъ „*отрѣшиться отъ него*“ и разсуждать о способѣ поставленія священниковъ, пророковъ и царей на служеніе (способъ поставленія пророковъ и царей былъ весьма несложенъ), о задачахъ и сущности самого служенія (а въ чемъ же и состояла задача и сущность служенія священниковъ, левитовъ, царей и пророковъ, какъ не въ посредствованіи между Богомъ и народомъ?)!.. Вообще, я не понимаю силы возраженія [81]) и по-

---

ему возможность выполнять свое назначеніе — быть народомъ святымъ и имѣть общеніе съ Господомъ; а по словамъ автора, они были представителями этого народа, какъ народа святаго, исполнявшими его долгъ и облегчавшими доступъ къ Богу; въ словахъ и оборотахъ сходство есть, но мысль тамъ и здѣсь не одна: тамъ сущность ветхозавѣтнаго священническаго служенія полагается въ очищеніи и освященіи грѣшнаго народа, призваннаго къ святости, что дѣйствительно слѣдуетъ изъ указанныхъ авторомъ мѣстъ Пятокнижія и ими подтверждается, а по словамъ автора, эта сущность полагается въ представительствѣ народа святаго, о чемъ не говорятъ цитуемыя авторомъ библейскія свидѣтельства и, какъ увидимъ далѣе, рѣшительно устраняютъ пониманіе автора.

[81]) Сущность нашего возраженія состоитъ въ томъ, что, выходя изъ понятія о посредничествѣ, нельзя выяснить различія между священниками, пророками и царями, нельзя выяснить потому, что „посредничество“ составляетъ общее призваніе всѣхъ этихъ служеній въ ветхозавѣтномъ

тому разъясню только свою собственную мысль. А чтобы разъясненіе это было „проще“ („*вѣрнѣе*“ ли оно, не берусь судить), обращусь къ примѣру. Представимъ, что воспитанники извѣстнаго учебнаго заведенія нанесли своему начальнику какое-либо оскорбленіе и затѣмъ, сознавши свою вину, отправили къ нему изъ своей среды двухъ или трехъ своихъ товарищей для изъявленія извиненія въ своемъ невѣжествѣ и испрошенія у своего начальника прощенія. Спрашивается: избранные и отправленные означенными воспитанниками два или три товарища ихъ за испрошеніемъ прощенія въ учиненномъ ими оскорбленіи начальнику — чьи суть по преимуществу посредники — начальника ли, или воспитанниковъ? Думается, что послѣднихъ, хотя они въ тоже время имѣютъ дѣло и съ начальникомъ. Наоборотъ, представимъ, что начальникъ того-же учебнаго заведенія находитъ нужнымъ сообщить своимъ воспитанникамъ какое-либо приказаніе; и это приказаніе свое передаетъ имъ, положимъ, чрезъ г. помощника инспектора заведенія: сей г. помощникъ инспектора — чей по преимуществу посредникъ въ данномъ случаѣ — воспитанниковъ ли заведенія, или начальника? Думается, что начальника, хотя онъ въ то же время соприкасается и съ воспитанниками. Такъ и въ посредничествѣ священниковъ и левитовъ и въ посредничествѣ пророковъ и царей. Совершенно вѣрно, что „посредничество между Богомъ и людьми составляетъ общее призваніе и священниковъ, и пророковъ и царей“, какъ это замѣчаетъ мой критикъ подъ строкою въ вышеприведенномъ его опредѣленіи различія между священниками и пророками (стр. 635); но — чтобы „вслѣдствіе этого понятіе посредничества (съ его предикатами, слѣдуетъ добавить) не могло выражать собою характеристической особенности, отличающей священническое служеніе отъ пророческаго или царскаго“ (тамъ же), съ этимъ трудно согласиться: приведенный сейчасъ примѣръ сильно говоритъ противъ

царствѣ, а если это общая черта, что признаетъ здѣсь и самъ авторъ, то эта общая черта не можетъ быть, понятно, принимаема за основаніе при выясненіи различія между этими служеніями; для выясненія послѣдняго нужно, конечно, брать черты не общія всѣмъ имъ, а принадлежащія каждому изъ нихъ въ отдѣльности.

такого соглашенія. Какъ въ приведенномъ примѣрѣ ходатайствующіе о прощеніи товарищи являются посредниками собственно *воспитанниковъ*, такъ и священники съ левитами были заступателями *именно народа*, они принимали на себя грѣхи послѣдняго и своимъ ходатайствомъ дѣлали его угоднымъ Богу; и какъ помощникъ инспектора, передавая приказаніе начальника, передаетъ собственно *начальническую* волю, такъ и пророки съ царями, сообщая людямъ волю Божію, сообщали именно *сію самую волю* [82]). Правда, и пророки съ царями молились *за народъ*, равно какъ и чрезъ священниковъ Богъ открывалъ людямъ *Свою волю*, о чемъ было мнѣ замѣчено на диспутѣ преосвящ. Гермогеномъ; но

---

[82]) Представленный авторомъ примѣръ, какъ онъ по содержанію ни далекъ отъ существа разсматриваемыхъ ветхозавѣтныхъ установленій, служитъ дѣйствительно хорошимъ объясненіемъ пониманія автора, но такого пониманія, которое не соотвѣтствуетъ библейскому воззрѣнію. Сравнивая служеніе священниковъ и левитовъ съ дѣйствіями представителей, избираемыхъ и отправляемыхъ провинившимися воспитанниками къ начальству для испрошенія прощенія, авторъ какъ будто забылъ многочисленныя библейскія указанія и между ними тѣ самыя, на которыя онъ только что ссылался, забылъ слова Втор. XVIII, 5, гдѣ сказано: *Ибо его* (колѣно Левіино) *избралъ Господь, Богъ твой, изъ всѣхъ колѣнъ твоихъ, чтобы онъ предстоялъ, служилъ во имя Господа*, какъ и Лев. X, 17: *и она* (жертва за грѣхъ) *дана* (буквально съ еврейскаго: *и далъ ее*, подразумѣвается Господь), *чтобы снимать грѣхи съ общества*... Ясно, что предстоящіе и служащіе Господу священники и левиты исполняютъ свое служеніе не по порученію сыновъ израилевыхъ, соотвѣтствующихъ воспитанникамъ въ приведенномъ примѣрѣ, а во имя Господа, т. е. по Его волѣ, Его уполномоченію, что ихъ избираютъ и поставляютъ на служеніе не сыны израилевы, а Самъ Господь: *ибо его избралъ Господь Богъ твой*...; *Онъ*, а не народъ, *далъ*, назначилъ священникамъ и жертву для очищенія грѣховъ. Потому то, держась съ возможною точностію библейскихъ указаній, и нельзя видѣть въ священникахъ и левитахъ посредниковъ человѣческихъ, что они въ своемъ служеніи были органами высшей воли, сообщавшей черезъ нихъ очищеніе народу, призванному и желавшему быть народомъ святымъ; и въ томъ, что ихъ избралъ и поставилъ Господь на служеніе, въ томъ, что они совершаютъ это служеніе именемъ Божіимъ, состоитъ сила и важное значеніе ихъ служенія.

въ первомъ отношеніи, кромѣ уже объясненнаго мною на томъ же диспутѣ, что за другихъ людей молится и каждый человѣкъ, и тѣмъ не менѣе не каждый есть священникъ, — прибавлю теперь еще то, что молитвы къ Богу за другихъ, какъ со стороны пророковъ и царей, такъ и со стороны всякаго вообще человѣка имѣютъ свою силу только тогда, когда молящійся *лично* достоинъ милости въ очахъ Божіихъ: *много можетъ молитва праведна*, говоритъ Писаніе (Іак. V, 16); если же молится человѣкъ *недостойный* Бога, то его молитва не пріемлется Господомъ: *лице Господне противъ дѣлающихъ зло*, говоритъ опять Писаніе (Псал. XXXIII, 17; ср. Исаіи I, 15). Между тѣмъ какъ молитва и вообще посредничество священника имѣетъ свою силу не въ *личномъ* достоинствѣ священника, а именно въ его *посредническомъ призваніи*, въ его *должностной*[83]) *дѣятельности* (ср. Ист. свящ. и лев. стр. 46 и 49, примѣч.). Такъ что пусть священникъ самъ по себѣ и негодный человѣкъ, но его молитвы за народъ, какъ и все вообще его посредническое служеніе, имѣютъ несомнѣнную силу у Бога: напр. *и крещенный* негоднымъ священникомъ не лишается благодати крещенія, но, какъ и крещенный благочестивымъ священникомъ, вступаетъ въ общество церкви—и причащающійся св. Евхаристіи отъ негоднаго священника причащается не простаго хлѣба и вина, а Тѣла и Крови Христовой,—и кающійся предъ негоднымъ священникомъ получаетъ отъ Бога разрѣшеніе своихъ грѣховъ, и т. д. Истина эта слишкомъ извѣстна, чтобы много останавливаться на ней. И все это, повторю, именно отъ того, что священникъ есть посредникъ *человѣческій;* что служеніе священника Богу не есть только *его личное* обращеніе къ Богу, а есть служеніе *отъ лица народа*; что если бы дѣйстви-

[83]) Мысль о значеніи ходатайства ветхозавѣтнаго священника предъ Богомъ въ силу его призванія, а не личнаго достоинства совершенно вѣрна, и если бы авторъ раскрылъ это надлежащимъ образомъ, то увидѣлъ бы, что сила призванія зависитъ не отъ того, что священники были представителями народа, а отъ того, что они получили это призваніе отъ Бога, поставившаго ихъ на это ходатайство, или отъ того, что они были посредниками Божіими, какъ любитъ выражаться авторъ.

ность священническаго служенія обусловливалась личными качествами священника, тогда потребность человѣческаго сердца имѣть общеніе съ Богомъ не находила бы себѣ удовлетворенія; что священникъ есть только органъ, въ которомъ сосредоточивается и въ которомъ выполняется означенная потребность; самъ по себѣ этотъ органъ можетъ быть и недостойнымъ, сосудомъ скудельнымъ, но *сила Божія*, необходимая для освященія человѣка, *и въ немощи совершается*; недостоинство органа угрожаетъ опасностію только самому органу, который вмѣсто года можетъ прослужить только день и понести заслуженное наказаніе, но пока милость Божія долготерпитъ его, то, чему онъ служитъ органомъ, не перестаетъ чрезъ него дѣйствовать. А пророки и цари, когда они приносили Богу молитвы за другихъ людей, приносили ихъ *лично отъ себя*, или отъ имени другихъ *праведниковъ* (напр. Авраама, Исаака и Іакова), и были слышимы Богомъ не въ силу *совершенія* молитвы, *по чину*, а въ силу *непосредственнаго достоинства ихъ* молитвы. Такимъ образомъ то, что и пророки съ царями *молились за народъ*, не говоритъ противъ моего выраженія о священникахъ и левитахъ, какъ посредникахъ *человѣческихъ*, а о пророкахъ и царяхъ, какъ посредникахъ *Божіихъ*. Не говоритъ, во-вторыхъ, противъ сихъ выраженій и то, что и чрезъ священниковъ Богъ открывалъ людямъ *Свою волю*: изъявленіе воли Божіей чрезъ священниковъ, какъ священниковъ [84]), исходило всегда *въ отвѣтъ на спрашиваніе народа ихъ* (Числ. XXVII, 21). Если же все это такъ, то мои выраженія: „посредникъ *Божій*" и „посредникъ человѣческій"—заключаютъ въ себѣ существенныя характеристическія особенности; они возможно точно опредѣляютъ сущность служенія ветхозавѣтныхъ священниковъ и левитовъ и вмѣстѣ вѣрно

---

[84]) Не „чрезъ священниковъ", но, какъ совершенно ясно говоритъ текстъ, только чрезъ Елеазара, какъ первосвященника (הַכֹּהֵן, съ опредѣлительнымъ членомъ, каковое выраженіе нерѣдко, какъ извѣстно, употребляется для означенія сана первосвященника, напр. Числъ III, 32; XXV, 7 и др.), ибо то откровеніе воли Божіей, о которомъ говорится въ Числъ XXVII, 21, называется *рѣшеніемъ Урима*, а Уримъ и Тумимъ составляли исключительную принадлежность сана первосвященника.

отличаютъ ихъ посредничество отъ посредничества пророковъ и царей.

Приведемъ теперь общее заключеніе или общее понятіе о ветхозавѣтномъ священствѣ и вмѣстѣ левитствѣ, какъ по опредѣленію въ статьѣ критика, такъ и по моему разумѣнію.

По его опредѣленію, ветхозавѣтное священство есть „служеніе въ святилищѣ Іеговы, какъ мѣстѣ непосредственнаго Его присутствія, основывающееся на правѣ Божественномъ, и вслѣдствіе этого оно имѣетъ значеніе іерархическаго званія“ (стр. 626); подобно сему „служеніе левитовъ есть служеніе іерархическое“ (стр. 633). По моему разумѣнію, изложенному въ моемъ сочиненіи и защищаемому какъ на диспутѣ, такъ и теперь, ветхозавѣтное священство и левитство есть „установленное Богомъ церковное учрежденіе въ отвѣтъ на религіозную потребность человѣческой природы имѣть тѣснѣйшее общеніе съ Богомъ“, или: „ветхозавѣтное священство и левитство есть дѣйственное и святое служеніе Богу отъ лица всего народа, по установленному Самимъ Богомъ чину“. Какое изъ этихъ двухъ опредѣленій ветхозавѣтнаго священства и левитства наиболѣе отвѣчаетъ своему предмету и „соотвѣтственнѣе библейскому воззрѣнію“, предоставляю судить читателю. Съ своей стороны я уже достаточно высказался по поводу сихъ опредѣленій при разсматриваніи выше основаній, изъ которыхъ вытекаютъ и то и другое опредѣленіе.

Не было впрочемъ сказано еще ничего относительно мѣста Богослуженія, которое, какъ видно изъ опредѣленія г. профессора, должно считаться однимъ изъ существенныхъ опредѣленій ветхозавѣтнаго священства, составляя существенное различіе между приносителями жертвъ въ патріархальное время и священниками Синайскаго законодательства. Но касательно сего предмета достаточно привести разсужденіе о немъ м. Филарета въ его „Начертаніи Ц.-Библейской Исторіи“. Вотъ что между прочимъ онъ говоритъ въ отдѣлѣ „о Богослуженіи и обрядахъ“ въ патріархальное время. „Странническая жизнь патріарховъ, говоритъ онъ, не позволяла избрать одно мѣсто для Богослуженія, а еще менѣе украсить его. Время и мѣсто жертвоприношенія почасту опредѣлялось явленіемъ

или другимъ благодѣяніемъ Божіимъ; впрочемъ ознаменованное такимъ образомъ мѣсто и созданный однажды алтарь и послѣ посѣщаемы были съ особеннымъ благоговѣніемъ, и предпочтительно избираемы для новаго священнодѣйствія" (Начерт. изд. 6, стр. 80; ср. Слова и рѣчи Филарета М. М. Ч. II, стр. 359). Изъ этого объясненія высокопреосвящ. Филарета вытекаетъ, что *опредѣленнаго* святилища Іеговы не было во времена патріарховъ исключительно вслѣдствіе ихъ „страннической" жизни, другими словами—вслѣдствіе ихъ патріархальнаго быта, и отсутствіе сего опредѣленнаго святилища отнюдь не исключало тогда возможности „священнодѣйствія". А такимъ образомъ опредѣленіе, что ветхозавѣтное священство есть „служеніе въ святилищѣ Іеговы", не можетъ быть признано опредѣленіемъ существеннымъ, и по поводу его естественно спросить: а внѣ святилища Іеговы, напр. при „смываніи крови" съ города, вблизи котораго найдется убитый неизвѣстно кѣмъ (см. Второз. XXI, 1—9), ветхозавѣтные священники оставались-ли священниками, какъ и въ святилищѣ, или они во всякомъ другомъ мѣстѣ являлись уже обыкновенными лицами, не отличными отъ другихъ членовъ общества Израильскаго? Естественно равно спросить и о новозавѣтныхъ священникахъ: должны ли они считаться священниками, какъ скоро они не въ храмѣ?... [85]).

---

[85]) Это замѣчаніе автора вынуждаетъ насъ напомнить ему одинъ изъ основныхъ ветхозавѣтныхъ законовъ, по которому угодное Іеговѣ служеніе Ему могло быть совершаемо священниками только въ святилищѣ Господа, *на жертвенникѣ Господнемъ* (Лев. XVII, 2—9), *на томъ мѣстѣ, которое изберетъ Господь* (Втор. XII, 5 и мн. др.), такъ что свое главное назначеніе очищать и освящать общество Господне ветхозавѣтный священникъ дѣйствительно могъ выполнять только тогда, когда онъ приносилъ жертву Господу на жертвенникѣ Господнемъ. Излагать и доказывать это болѣе обстоятельно здѣсь, конечно, неумѣстно. А что касается ссылки автора на Втор. XXI, 1—9, то она свидѣтельствуетъ опять о недостаточномъ знакомствѣ его съ трудностями точно опредѣлить значеніе обрядовъ при излагаемомъ въ указанномъ мѣстѣ Второз. смываніи крови неизвѣстно кѣмъ убитаго; особенно трудно здѣсь выяснить участіе священниковъ, сыновъ Левіиныхъ, въ совершеніи этихъ обрядовъ; во всякомъ слу-

Въ заключеніи своей статьи г. профессоръ похваляетъ мое „намѣреніе“, съ которымъ я провожу свой взглядъ на ветхозавѣтное священство:

«Настаивая на своей исходной точкѣ зрѣнія, что ветхозавѣтное священство своимъ основаніемъ имѣетъ человѣческую природу, что «отъ Бога лишь призваніе къ священству, но не самое священство», авторъ руководится безъ сомнѣнія добрыми и вполнѣ благонамѣренными побужденіями; ему хочется чрезъ это самымъ убѣдительнымъ для всѣхъ способомъ доказать безусловную необходимость священства, какъ потребности нашей природы. Такое намѣреніе заслуживаетъ, безспорно, самаго полнаго сочувствія» (стр. 637). „Но, какъ мы видѣли, не выполненіе его“ (намѣренія). «Въ послѣднемъ отношеніи, т. е. въ отношеніи выполненія добраго намѣренія, авторъ оказываетъ священству, самъ того не замѣчая, довольно двусмысленную услугу. Обосновывая ветхозавѣтное священство на одной только потребности человѣческой природы, авторъ чрезъ это неизбѣжно придаетъ ему авторитетъ только человѣческаго учрежденія, вслѣдствіе чего оно и является въ сочиненіи автора, какъ было указано, въ такой полной зависимости отъ формъ человѣческаго быта, отъ понятій и вкусовъ народовъ. По изложенію автора, ветхозавѣтное священство имѣетъ въ существѣ дѣла гораздо меньшее значеніе, чѣмъ молитвы и жертвы, «въ которыхъ, какъ говорится въ сочиненіи (стр. 24), выражается, или, лучше, осуществляется та нужда посредничества между Богомъ и народомъ, которая составляетъ потребность человѣческаго сердца». При существованіи молитвъ и жертвъ, которыя служатъ „собственными примиряющими посредствами, возстановляющими союзъ Бога съ человѣкомъ» (стр. 23), священство можетъ естественно представляться далеко не составляющимъ существенной необходимости, убѣдить въ которой всѣхъ стремится между тѣмъ авторъ. Сомнѣніе въ такой необходимости можетъ возбуждаться равнымъ образомъ при чтеніи и тѣхъ страницъ сочиненія, на которыхъ установленіе священства при Моисеѣ выводится изъ измѣненій народнаго быта, и въ дѣлѣ примиренія человѣка съ Богомъ «вся сила» придается по прежнему молитвамъ и жертвамъ, какъ средствамъ необходимымъ для примире-

---

чаѣ библейскій текстъ ничѣмъ не указываетъ на совершеніе при этомъ священниками жертвоприношенія, а это располагаетъ къ тому объясненію, что *очищеніе* (выраженное чрезъ тоже כִּפֶּר, какъ и очищеніе чрезъ жертву), о которомъ молятъ Господа старѣйшины, было даруемо не чрезъ священническое собственно служеніе присутствовавшихъ при этомъ священниковъ, вслѣдствіе чего авторъ и не имѣетъ права ссылаться на указанное мѣсто Второз., при выясненіи значенія священническаго служенія.

нія человѣка съ Богомъ (стр. 32), причемъ священство должно получить совершенно второстепенное значеніе» (Христ. Чт. стр. 637—638).

Послѣ такого приговора о сочиненіи, автору послѣдняго остается только воскликнуть: „oleum et operam perdidi!"... Но, вчитываясь въ сей заключительный приговоръ, нельзя не видѣть и въ немъ обычной всей вообще разсматриваемой статьѣ критика сбивчивости понятій [86]). Такъ, во-первыхъ, въ словахъ: „обосновывая ветхозавѣтное священство на одной только потребности человѣческой природы, авторъ чрезъ это неизбѣжно придаетъ ему авторитетъ только человѣческаго учрежденія" и проч., — не ясно ли повторяется уже извѣстное намъ смѣшеніе понятія *обосновы* съ понятіемъ самаго *учрежденія* на этой обосновѣ?... И вся вообще религія наша обосновывается на природѣ нашего сердца, — „душа человѣка—по природѣ христіанка"—извѣстное классическое изреченіе Тертулліана: слѣдуетъ ли изъ этого, что *христіанство есть человѣческое учрежденіе*?... Еще болѣе, во-вторыхъ, сбивчивости въ понятіяхъ представляютъ собою дальнѣйшія строки, въ которыхъ священство сопоставляется съ „молитвами и жертвами"; здѣсь, наоборотъ, является уже не смѣшеніе понятій, а ихъ напрасное разъединеніе. Ибо въ чемъ состоитъ сущность священническаго служенія, какъ не въ отправленіи молитвъ и жертвъ? *И ты и сыны твои съ тобою*,—говоритъ Господь Аарону, —*наблюдайте священство ваше во всемъ, что принадлежитъ жертвеннику, и что внутри за завѣсою* [87]), *и служите; вамъ даю я въ даръ службу священства* (Числ. XVIII, 7). А посему какъ же говорить, что „по моему изложенію, ветхозавѣтное священство имѣетъ въ существѣ дѣла гораздо меньшее значеніе, чѣмъ молитвы и жертвы", когда священство и молитвы съ жертвами—одно и то же? или—

---

[86]) Все дальнѣйшее разсужденіе автора, какъ заключительное, въ которомъ не высказывается существенно новаго сравнительно съ сказаннымъ выше, мы оставляемъ безъ примѣчаній съ своей стороны, за исключеніемъ двухъ-трехъ мѣстъ, которыя могутъ требовать поясненія.

[87]) Напрасно авторъ не обратилъ на эти слова такого же вниманія выше при разсужденіи о значеніи мѣста священническаго служенія.

что „при существованіи молитвъ и жертвъ [88]) священство можетъ естественно представляться далеко не составляющимъ существенной необходимости“, когда священство безъ молитвъ и жертвъ немыслимо?... какъ говорить, что при указаніи на „силу“ молитвъ и жертвъ „священство должно получить совершенно второстепенное значеніе“, когда въ молитвахъ-то съ жертвами, отправляемыхъ священниками, и заключается дѣйствительно „вся сила“ для примиренія человѣка съ Богомъ? *И сожжетъ сіе священникъ на жертвенникѣ въ жертву Господу, и такъ очиститъ священникъ отъ грѣха* (Лев. IV, 35 и мн. др.); *и сказалъ Господь Моисею, говоря: скажи Аарону и сынамъ его: такъ благословляйте сыновъ Израилевыхъ, говоря имъ: да благословитъ тебя Господь и сохранитъ тебя!* и проч. (Числ. VI, 22—26) *)... Вотъ тутъ-то и ска-

---

*) Ѳ. Г. пришелъ къ такому разъединенію молитвъ и жертвъ отъ священства, быть можетъ, по поводу моего выраженія о молитвахъ и жертвахъ, какъ «*собственныхъ* посредствахъ человѣка къ тому, чтобы ему войти въ нарушенное грѣхомъ общеніе съ своимъ Творцомъ» (стр. 23). Но смыслъ сего моего выраженія долженъ быть весьма понятенъ, коль скоро оно будетъ прочитано въ связи со всѣмъ трактатомъ, въ которомъ оно находится, а не отрывочною фразою. Выраженіе это заключаетъ въ себѣ ту мысль, что для примиренія согрѣшившаго человѣка съ Богомъ, по требованію самой природы *провинившагося* существа, недостаточно посредничества къ сему примиренію со стороны только *Бога*, а нужны еще посредствующія усилія и дѣйствія для этого примиренія и со стороны самого *человѣка*, каковыми и служатъ именно молитвы и жертвы человѣка, и конечно, съ образованіемъ особаго, такъ сказать спеціальнаго посредничества въ лицѣ священниковъ и левитовъ, такія посредствующія усилія и дѣйствія для примиренія съ Богомъ со стороны самого человѣка только въ служеніи священниковъ и левитовъ и должны имѣть свое полное осуществленіе и свою несомнѣнную дѣйственность.

---

[88]) Задавая этотъ вопросъ, авторъ самъ чувствуетъ его неумѣстность при удержаніи точнаго смысла того, что сказано было въ нашей статьѣ, почему онъ, вѣроятно, и выпустилъ послѣ словъ: „при существованіи молитвъ и жертвъ“ непосредственно слѣдующія затѣмъ дальнѣйшія наши слова: „которыя служатъ собственными примиряющими посредствами, возстановляющими союзъ Бога съ человѣкомъ“; очевидно, въ этомъ именно понятіи автора о значеніи молитвъ и жертвъ заключается основаніе, почему священство, съ точки зрѣнія автора, можетъ представляться несоставляющимъ существенной необходимости. Въ самомъ дѣлѣ, если молитвы и жертвы, по мысли автора, возстановляютъ союзъ Бога съ человѣкомъ.

зывается неполнота, если не совершенная несостоятельность, воззрѣнія г. критика на сущность священства: онъ смотритъ на священство какъ только на служеніе „въ святилищѣ Іеговы", имѣющее своимъ основаніемъ одно только „Божественное право", а сущностію—одну лишь іерархическую „обособленность и неприкосновенность"; но не обращаетъ ни малѣйшаго вниманія на то, *въ чемъ именно состояло* служеніе священниковъ „въ святилищѣ Іеговы?"— *на что именно давалось* священникамъ „Божественное право?"— и *что именно выражала собою* іерархическая „обособленность и неприкосновенность" священниковъ и вмѣстѣ левитовъ?—словомъ критикъ выясняетъ въ священствѣ одну лишь внѣшнюю его сторону, и вслѣдствіе этого учрежденіе священства является у него какъ только внѣшнее узаконеніе, безъ всякаго отношенія сего узаконенія *къ предмету* узаконенному, подобно тому, какъ если бы, положимъ, какой-либо губернаторъ учредилъ въ извѣстномъ „мѣстѣ", по извѣстному „праву" и съ извѣстною „властію" полицейскую стражу, но безъ всякаго объясненія того, для чего именно требуется такая стража? и нужна ли дѣйствительно она?... [89]) А къ сожалѣнію, такъ именно и трактуется у насъ большею частію

то понятно, что священство въ этомъ дѣлѣ примиренія получаетъ второстепенное значеніе. Ошибка автора заключается здѣсь въ томъ, что, по ветхозавѣтному ученію, посредникомъ, примиряющимъ человѣка съ Богомъ, служитъ не жертва, а священникъ, совершающій жертву, на жертвенникѣ Господнемъ, или точнѣе—Самъ Богъ чрезъ поставленнаго Имъ священника, совершающаго жертву; этотъ пунктъ библейскаго ученія и нужно было на основаніи библейскихъ указаній раскрыть автору при выясненіи значенія священническаго служенія. Мы удивляемся только тому, что авторъ, приводя далѣе нѣкоторыя изъ мѣстъ Пятокнижія, въ которыхъ ясно выражено это ученіе, какъ бы не замѣчаетъ этого, что онъ, приводя слова Закона: *И такъ очиститъ священникъ*, продолжаетъ главнымъ образомъ настаивать на силѣ молитвъ и жертвъ. Раскрытіе этого пункта составляетъ особый предметъ, имѣющій наиболѣе важное значеніе для православнаго библеиста.

[89]) Послѣ того, что сказано было въ нашей статьѣ и въ этихъ примѣчаніяхъ, читателю легко судить, насколько основательно и метко такое сужденіе автора.

нашего общества священство. „Что такое священникъ?“—спросите вы у нашего общества. „Служитель *церкви*“ — отвѣтятъ вамъ, разумѣя подъ церковію не „общество вѣрующихъ“, а единственно „храмъ“, или, какъ говоритъ критикъ, „святилище Божіе“. „Въ силу чего священникъ служитъ въ церкви?“—„Въ силу того, что ему *велѣно* служить, или—что ему дано на это *право*“. „Въ чемъ состоитъ существенное значеніе священническаго служенія?“ —„Въ томъ, что *никто другой не смѣетъ прикасаться* къ этому служенію“. Отсюда на вопросъ: „нужно ли ходить въ храмъ Божій для молитвы?“—у насъ не рѣдкость слышать такой отвѣтъ: „Не особенно нужно; Богу можно молиться и дома и на всякомъ мѣстѣ; а въ церкви пусть себѣ молятся священники,—это ихъ мѣсто...“ Отсюда и вообще, по понятіямъ нашего общества, духовенство одно обязано учиться религіи и строго выполнять ея правила, духовенству одному непозволительно бывать на нескромныхъ зрѣлищахъ, вести разгульную жизнь и проч.; а такъ называемымъ „свѣтскимъ“ у насъ все разрѣшается: никто не изумится, если напр. свѣтскій по нѣскольку лѣтъ или даже никогда не пріобщается Св. Христовыхъ Таинъ, ведетъ распутную жизнь, не знаетъ, какими евангелистами написано св. Евангеліе, не говоря уже о содержаніи его, не понимаетъ ни одного церковнаго пѣснопѣнія и чтенія, хотя иные изъ непонимающихъ церковно-славянской рѣчи хорошо говорятъ на пяти, шести и болѣе различныхъ иностранныхъ языкахъ,—то, что составляетъ неизмѣняемую догму, свѣтскій часто признаетъ только обрядомъ, а обрядъ—догматомъ и т. д. и т. д. Отсюда, даже въ часы приближающейся смерти, когда, кажется, наиболѣе ясно должна сознаваться потребность въ священникѣ, наше общество не прибѣгаетъ къ его благодатному посредничеству, и если „по обычаю“ приглашается священникъ къ умирающему, то родственники, или по крайней мѣрѣ родственницы больнаго нерѣдко впадаютъ въ обмороки при появленіи священника со св. Дарами, какъ бы отъ нѣкоего страшилища; тогда какъ докторъ, хотя бы чрезъ каждый часъ являлся къ постели умирающаго, не производитъ своимъ появленіемъ никакихъ обмороковъ, а напротивъ всѣ, и старые и малые, встрѣчаютъ и прово-

жаютъ его съ величайшимъ почетомъ и уваженіемъ. Словомъ, священникъ для нѣкоторой части нашего общества—совершенно чуждый и ненужный членъ, а кѣмъ и сознается необходимость въ священникѣ, то именно только въ силу внѣшняго закона, и потому холодно. Но если бы наше общество, какъ я уже высказалъ сію мысль на страницахъ „Странника“ (188—189), отъ всего сердца сознавало, что каждый встрѣчаемый и видимый имъ священникъ есть *плоть отъ плоти его и кость отъ костей его*; если бы во всякомъ священникѣ оно понимало не служителя только „святилища“, какъ нѣкоего „привилегированнаго мѣста“, а главнымъ образомъ—„своего необходимаго посредника предъ Богомъ“; если бы въ „избранничествѣ Божіемъ“ священника видѣло и средство или условіе къ „своему собственному общенію съ Богомъ“, равно въ „іерархической обособленности“ священника признавало необходимое звѣно для „своего собственнаго союза съ Богомъ“; короче: если бы наше общество въ каждомъ священникѣ разумѣло не одно только его благодатное *право* совершать служеніе Богу, а вмѣстѣ и благодатную его *силу къ достойному совершенію* сего служенія *): тогда, выше всякаго сомнѣнія, оно принимало бы и священника по крайней мѣрѣ съ сознаніемъ такой же необходимости въ немъ, какую сознаетъ оно напр. въ помянутомъ сейчасъ докторѣ, а не относилось бы къ священническому служенію болѣе или менѣе индиферентно и подъ часъ съ явнымъ презрѣніемъ; тогда, выше всякаго сомнѣнія, и само духовенство серьезнѣе смотрѣло бы на свое высокое служеніе и крѣпче чувствовало бы себя на своемъ многотрудномъ посту; тогда, выше

---

*) См. Правосл. Догм. Богословіе Филарета, Архіеписк. Черниг. Изд. 2, ч. II, стр. 325. Ср. Правосл. Догм. Богословіе высокопреосвящ. Макарія, изд. 3, т. II, стр. 494. Въ Простр. Христ. Катихизисѣ священство, равно, опредѣляется такъ: «Священство есть Таинство, въ которомъ Духъ Святый *правильно избраннаго*, чрезъ рукоположеніе святительское, поставляетъ *совершать* Таинства и *пасти* стадо Христово». Но критикъ, какъ видно изъ всей его статьи, исключительное вниманіе свое, при опредѣленіи священства, обращаетъ *только на право* или *избраніе* священниковъ и оставляетъ вовсе въ сторонѣ *то, на что* дается это право, или *для чего* избирается священникъ,—о самой *силѣ* священническаго служенія, или о самомъ *совершеніи* сего служенія, *насколько такое совершеніе необходимо для человѣка*, у него нѣтъ прямой рѣчи.

всякаго сомнѣнія, и наше юношество не бѣгало бы священническаго служенія (какъ оно избѣгаетъ его теперь), сознавая само и видя сознаніе въ другихъ, что быть священникомъ отнюдь не ниже и не безполезнѣе, чѣмъ быть медикомъ, техникомъ, адвокатомъ, судьею, инженеромъ и т. д. Вотъ почему я „настаиваю" (повторяю выраженіе критика) на той точкѣ зрѣнія, что ветхозавѣтное священство своимъ основаніемъ имѣетъ человѣческую сторону, что „отъ Бога лишь призваніе къ священству, но не самое священство",—какъ и самъ законодатель Моисей, въ заключеніи всѣхъ своихъ установленій, въ томъ числѣ и установленій о священникахъ и левитахъ, говорилъ своему народу: *весьма близко къ тебѣ слово сіе; оно въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоемъ, чтобы исполнять его* (Второз. XXX, 14) *). Если же мы будемъ смотрѣть на священство, какъ на что-то привнесенное отвнѣ, не имѣющее тѣсной, самой естественной связи съ законами сердца и жизни человѣческой, тогда едва-ли окажемъ ему хотя-бы и „двусмысленную" только услугу.

На самой послѣдней страницѣ своей статьи (638) критикъ пишетъ, что „одною изъ немаловажныхъ причинъ недостаточной выясненности въ моемъ сочиненіи библейскаго понятія и значенія ветхозавѣтнаго священства служитъ, по его мнѣнію, то, что я при составленіи своего сочиненія, какъ „библейско-археологическаго изслѣдованія", пользовался главнымъ образомъ сочиненіями и руководствами археологическаго характера и оставилъ въ сторонѣ весьма важную область библейскаго знанія, имѣющую полное значеніе и для археолога. Это — ветхозавѣтное богословіе, выдѣлившееся въ самостоятельную науку еще съ конца прошлаго столѣтія"... (засимъ слѣдуетъ нѣсколько строкъ, поясняющихъ указываемую важность ветхозавѣтнаго богословія для археолога). Охотно я желалъ бы восполнить сей пробѣлъ въ моемъ сочиненіи, если онъ дѣйствительно имѣется; но г. профессоръ кромѣ сочиненій Элера и Де-Ветте, которыя приводятся и въ моемъ сочиненіи и достаточно изучены мною, не указываетъ ни одного автора, подъ руковод-

*) Слова сіи, съ выясненіемъ ихъ смысла, приводятся и въ сочиненіи моемъ— стр. 22.

ствомъ коего я могъ бы восполнить означенный пробѣлъ [90]); въ статьѣ его не упоминается даже Бэръ, на „Символику“ котораго между тѣмъ онъ указывалъ мнѣ на диспутѣ, какъ на существеннѣйшее по моему предмету руководство изъ ветхозавѣтно-богословской науки.

Мнѣ думается, что если бы даже я ограничился изученіемъ только „археологическихъ“ произведеній при изслѣдованіи своего предмета, и тогда могъ бы многое себѣ уяснить по взятому мною предмету. Напрасно г. оппонентъ на диспутѣ такъ легко относился [91]) къ археологическимъ трудамъ западныхъ учоныхъ, интонаціею своего голоса приравнивая ихъ къ нашимъ краткимъ учебникамъ (Lehrbuch, Lehrbuch! учебникъ, учебникъ!): для того, чтобы написать такіе „учебники“, каковы приводимые въ моемъ сочиненіи— Lehrbuch напр. De-Wette, Lehrbuch—Schürer'a, Handbuch—Keil'я, нужно поучиться и посидѣть не одинъ годъ; — въ этихъ учебникахъ и руководствахъ что ни слово, то цитата, такъ что, для того только, чтобы прочитать ихъ (не составить) какъ слѣдуетъ, требуется не мало труда и усидчивости. Но я, вопреки замѣчанію критика, при изслѣдованіи своего предмета руководствовался не одними только „спеціально-археологическими“ сочиненіями: гораздо въ большемъ объемѣ и еще съ большимъ трудомъ мною проштудированы „историческія“ и „экзегетическія“ сочиненія западныхъ учоныхъ, затѣмъ сочиненія „спеціально посвященныя“ взятому мною для изслѣдованія предмету, которыя всѣ и указаны въ моемъ сочиненіи; не говорю уже о своемъ трудѣ надъ „первичными источниками“ по моему предмету, каковы: Библія, книги Іосифа Флавія и др., а каждая цитата изъ этихъ источниковъ

---

[90]) Дальнѣйшія признанія автора освобождаютъ насъ отъ обязанности говорить о сочиненіяхъ, руководясь которыми авторъ могъ бы продолжать дальнѣйшую разработку своего предмета. Эту обязанность мы всегда однако готовы исполнить по мѣрѣ нашего разумѣнія.

[91]) Не „легко“, а указывалъ на неполноту у автора въ очеркѣ литературы по предмету и на необходимость, при выясненіи ветхозав. установленій, обращаться къ сочиненіямъ, въ которыхъ раскрывается ветхозавѣтное ученіе.

доставалась не легко. Можно отсюда видѣть, насколько по меньшей мѣрѣ неточно замѣчаніе критика, будто я, при составленіи своего сочиненія, „пользовался главнымъ образомъ сочиненіями и руководствами археологическаго характера“. Едва ли равнымъ образомъ строго приложимо ко мнѣ и утвержденіе, что я „оставилъ въ сторонѣ весьма важную область библейскаго знанія, имѣющую полное значеніе и для археолога, именно — ветхозавѣтное богословіе“: въ изученныхъ мною „археологическихъ“, „историческихъ“, „экзегетическихъ“ и „спеціально посвященныхъ“ моему предмету трудахъ,—можно надѣяться,—не обойдено безъ вниманія и то, что есть выдающагося и въ разумѣемыхъ Ѳ. Г-мъ трудахъ „ветхозавѣтно-богословскаго характера“; такъ что, и при неимѣніи у себя подъ руками нѣкоторыхъ авторовъ, я могъ пользоваться ихъ мнѣніями и разъясненіями по взятому мною предмету, приводимыми у авторовъ изученныхъ (такъ напр. Символика Бэра не прочитана мною: тѣмъ не менѣе я имѣлъ полную возможность пользоваться ея объясненіями, если бы находилъ ихъ наилучшими, благодаря сочиненіямъ прочитаннымъ, въ которыхъ приводится не мало выдержекъ изъ книги Бэра, и одно изъ объясненій Бэра предлагается и въ моемъ сочиненіи—см. стр. 48, примѣч.).

Но за всѣмъ тѣмъ я снова повторю, что уже высказалъ на страницахъ „Странника“, именно, что я не придаю своему изслѣдованію всерѣшающаго значенія, вслѣдствіе самой новости предмета его. Напрасно г. профессоръ, на основаніи моихъ словъ въ „Страникѣ“, что „всѣ три возраженія—преосвященнѣйшаго Гермогена, Д. А. Хвольсона и Ѳ. Г. Елеонскаго, направленныя на одинъ и тотъ же предметъ, но каждое *съ своею особою* точкою зрѣнія, что это самымъ нагляднымъ образомъ свидѣтельствуетъ о томъ, до какой степени у насъ еще *новъ* вопросъ о сущности священства“,—напрасно, говорю, по поводу сихъ словъ, онъ замѣчаетъ въ своей статьѣ, что „роль неопытныхъ новичковъ въ этомъ вопросѣ отводится авторомъ, какъ само собою разумѣется, названнымъ возражателямъ“ (стр. 637): чему я отвожу роль новизны, это у меня ясно видно, именно *вопросу,* а не возражателямъ. И я съ самою искреннею моею благодарностію и самою полною признательностію

принималъ, принимаю и буду принимать всѣ замѣчанія по поводу моего сочиненія. Въ душѣ чувствуется гораздо жизненнѣе, когда приходится о чемъ нибудь хорошенько подумать, особенно подумать о предметѣ наиболѣе близкомъ сердцу, а каждое возраженіе и заставляетъ именно „подумать“. Пусть и возраженія и думы по ихъ поводу будутъ ошибочны сами въ себѣ; но если и тѣ и другія имѣютъ своею цѣлію—не отринуть истину, а—уяснить, они не теряютъ своего значенія и при ихъ ошибочности. Безъ ошибокъ ничто не дается человѣку,—ребенокъ, прежде чѣмъ онъ научится правильно читать и писать, дѣлаетъ безчисленное множество ошибокъ: такъ и при изученіи каждаго научнаго вопроса ошибки неизбѣжны, и чѣмъ тщательнѣе и всестороннѣе онъ будетъ изучаемъ, тѣмъ лучше, скорѣе и вѣрнѣе можетъ быть рѣшенъ. Съ своей стороны, для лучшаго и болѣе согласнаго разъясненія вопроса о священствѣ, я желалъ бы видѣть спокойное печатное обсужденіе слѣдующихъ пунктовъ моего изслѣдованія, которые въ свое время намѣчены были и въ моихъ тезисахъ. Именно:

1) Дѣйствительно ли священство и левитство ветхозавѣтной церкви составляли потребность человѣческой природы?

2) Если священство и левитство ветхозавѣтной церкви составляли дѣйствительную потребность человѣческой природы, то въ чемъ заключается и выражается самая сія потребность—въ молитвахъ ли съ жертвами, или въ чемъ другомъ, и составляютъ ли молитвы и жертвы „посредничество“ между Богомъ и людьми?

3) Если потребность, въ силу которой установлены Богомъ ветхозавѣтное священство съ левитствомъ, заключается и выражается въ молитвахъ и жертвахъ человѣка, и эти послѣднія (молитвы и жертвы) составляютъ посредничество между Богомъ и человѣкомъ, то есть ли *существенное* различіе между молитвами и жертвами патріархальнаго времени и молитвами и жертвами Синайскаго законодательства (въ разсужденіи *дѣйственности* сихъ молитвъ и жертвъ), а затѣмъ — есть ли *существенное* различіе между самими приносителями или совершителями молитвъ и жертвъ патріархальнаго времени и священниками Синайскаго законодательства? (При молитвахъ и жертвахъ, составляющихъ сущность

священническаго служенія, сами собою должны разумѣться и священническія обязанности *учить* и *управлять*).

4) Точно ли выраженіе покойнаго митрополита московскаго Филарета, что Богъ, учредивши въ средѣ Своего народа особый классъ священниковъ и левитовъ, только „*обновилъ*“ ветхозавѣтное священство, или нужно употребить въ этомъ случаѣ другое слово, и если другое, то какое именно? [92])

На ряду съ сими пунктами не нежелательно, конечно, видѣть печатнаго обсужденія и другихъ трактатовъ моего сочиненія, напр. хотя трактата объ отношеніи священства и левитства ветхозавѣтной церкви къ жречеству языческому и проч.

Заканчиваю свой посильный отвѣтъ на много обязательную статью Ѳедора Герасимовича Елеонскаго „о ветхозавѣтномъ священствѣ“ приношеніемъ ему самой глубокой своей благодарности за его высокое и просвѣщенное вниманіе къ моему сочиненію, выраженное имъ какъ на диспутѣ, такъ и въ означенной статьѣ: каждое возраженіе—повторю еще—весьма цѣнно [93]).

Священникъ Георгій Титовъ.

---

[92]) Если читатель внимательно прослѣдилъ всѣ предшествующія замѣчанія, то, какъ мы позволяемъ себѣ думать, онъ знаетъ уже сущность нашихъ отвѣтовъ на всѣ эти, предлагаемые авторомъ, существенные въ данномъ предметѣ вопросы, составляющіе, при полномъ ихъ раскрытіи въ связи съ другими примыкающими къ нимъ пунктами, вполнѣ достаточную тему для особаго сочиненія.

[93]) Мы съ своей стороны не менѣе благодарны автору за постановку важнаго вопроса библейской науки и за настойчивое его стремленіе выяснить предметъ. Просимъ думать и вѣрить, что не желаніе только критиковать побудило насъ и возражать на диспутѣ и писать эти примѣчанія, а стремленіе высказать посильное наше пониманіе, составившееся при занятіи различными пунктами библейской науки, и чрезъ это способствовать въ мѣрѣ нашихъ знаній выясненію всегда высокаго и поучительнаго ветхозавѣтнаго ученія.

СОДЕРЖАНІЕ 2-й ЧАСТИ

ХРИСТІАНСКАГО ЧТЕНІЯ

за 1880 годъ.

Digitized by Google

ХРИСТІАНСКОЕ ЧТЕНІЕ

1880.

ІЮЛЬ — АВГУСТЪ

№ 7—8-й **Прибавленій** къ «Церковному Вѣстнику», издаваемому при С.-Петербургской Духовной Академіи.

СОДЕРЖАНІЕ:

(См. на послѣдней страницѣ).

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія Ѳ. Г Елеонскаго и К°. Невскій просп., д. № 140.

1880.

Редакція проситъ городскихъ и иногороднихъ подписчиковъ адресовать свои требованія **прямо въ редакцію «Церковнаго Вѣстника» и «Христіанскаго Чтенія» при С.-Петербургской Духовной Академіи**. Цѣна за 52 номера «Церковнаго Вѣстника» 1880 г. съ книжками «Христіанскаго Чтенія» (всего—больше 260 печатныхъ листовъ) 7 р. с. съ перес. Отдѣльно: годовое изданіе «Церковнаго Вѣстника» съ пересылкою 5 р. с.; «Христіанскаго Чтенія» также 5 р.

ВЪ РЕДАКЦІИ ЖЕ ПРОДАЮТСЯ:

I. Христіанское Чтеніе за 1822, 1823, 1824, 1826, 1827, 1833, 1836, 1839, 1840, 1843, 1844, 1845, 1846 и 1847 гг. по **2 р.** за экземпляръ каждаго года безъ перес. и по **3 р.** съ перес. Выписывающіе одновременно за всѣ исчисленные 14 годовъ платятъ безъ перес. **20 р.**, съ пересылкою **25 р. с.**

II. Христіанское Чтеніе за 1848, 1856, 1858, 1859, 1860, 1861, 1862 1863, 1864, 1865, 1866, 1867 и 1868 гг. по **3 р.** за экземпляръ каждаго года безъ перес. и по **4 р. с.** съ пересылкою; за всѣ 13 годовъ **30 р.** безъ перес. и **35 р.** съ пересылкою.

III. Христіанское Чтеніе за 1849, 1850, 1852, 1854, 1855, 1857, 1870 и 1871 гг. по **4 р.** за экземпляръ каждаго года безъ перес. и по **5 р.** съ перес.; за всѣ вмѣстѣ 8 годовъ **27 р.** безъ перес. и **32 р.** съ пересылкою.

IV. Христіанское Чтеніе за 1872, 1873 и 1874 гг. по **4 р. с.** за экземпляръ каждаго года безъ перес. и по **5 р.** съ пересылкою.

V. Христіанское Чтеніе за 1875, 1876, 1877, 1878 и 1879 годы вмѣстѣ съ **Церк. В.** по **5 р.** съ перес., отдѣльно по **3 р.** За всѣ вышеозначенные годы можно получать журналъ и отдѣльными книжками по 75 к. безъ перес. и по 1 р. съ пересылкою.

Въ «Христіанскомъ Чтеніи» за прежніе годы помѣщены слѣдующія бесѣды св. Іоанна Златоуста:

а) на кн. Дѣяній св. апостоловъ за 1856 и 1857 гг.

б) на посланія къ Ефесянамъ и Колосянамъ—за 1858 г.

в) на посланія къ Солунянамъ, къ Тимоѳею, къ Титу, къ Филимону и къ Евреямъ—за 1859 г.

VI. Отдѣльныя изданія:

Бесѣды св. Іоанна Златоуста:

1) на Псалмы, два тома (въ 1-мъ томѣ 32 печ. листа; во 2-мъ томѣ 36 листовъ). Цѣна за оба тома 2 р. 75 к. безъ перес. и 3 р. съ перес.

2) къ антіохійскому народу, т. 1-й **1 р.** безъ перес. и 1 р. 50 к. съ пересылкою; томъ 2-й **2** р. съ перес.

3) на Евангеліе Іоанна, два тома (въ 1-мъ т. 34 л., во 2-мъ т. 34 л.). Цѣна за оба тома 1 р. 50 к. безъ пересылки и 2 р. съ пересылкою.

4) на разныя мѣста Св. Писанія, три тома (въ 1-мъ т. 35 л., во 2-мъ т. 35 л., въ 3-мъ т. 38 л.). Цѣна за всѣ три тома 3 р. безъ перес. и 4 р. съ пересылкою.

5) на разные случаи, два тома (въ 1-мъ т. 36 л., во 2-мъ т. 34 л.). Цѣна за оба тома 2 р. безъ пересылки и 3 р. съ пересылкою.

6) на 1-е посланіе къ Коринѳянамъ, два тома (въ 1-мъ т. 25 л., во 2-мъ т. 27 л.). 1 р. 25 к. безъ пересылки и 1 р. 50 к. съ перес.

7) Письма Златоуста (20 л.). 50 к. безъ перес. и 75 к. съ пересылкою.

8) Письма **Ѳеодора Студита**, два тома (въ 1-мъ т. 20 л., во 2-мъ т. 38 л.). 1 р. 50 к. безъ пересылки и 2 р. съ пересылкою.

9) Церковная Исторія **Евсевія** Памфила 1-й т. (34 л.), 1 р. безъ пересылки и 1 р. 50 к. съ пересылкою; 2-й томъ 2 р. съ перес.

10) Преосвящ. **Филарета**—Св. Подвижницы Восточной Церкви (25 л.), 1 р. безъ пересылки и 1 р. 25 к. съ пересылкою.

11) Проф. И. В. **Чельцова**—Древнія формы символовъ (13 л.) 75 к. безъ перес. и 1 р. съ пересылкою.

12) Митр. **Шагуны**—Каноническое право (40 л.), 1 р. безъ пер. и 1 р. 50 к. съ пересылкою.

13) Первый, второй, третій, четвертый и пятый (послѣдній) выпуски «**Собранія древнихъ литургій**». Цѣна каждаго отдѣльно 1 р. съ пересылкою. Всѣ пять выпусковъ вмѣстѣ 3 р. с. съ пересылкою.

14) **Указатель къ Христіанскому Чтенію** за 1821—1870 годы, по 30 к. безъ перес. и 50 к. съ пересылкою.

Покупающіе одновременно всѣ вышеозначенныя отдѣльныя изданія (14 названій) платятъ 22 р. безъ пересылки и 27 р. съ пересылкою.

15) **Ученіе древней церкви объ исхожденіи Св. Духа** (противъ римскихъ католиковъ). *С. Кохомскаго.* Ц. 1 р. съ перес.

16) **Генетическое введеніе въ православное богословіе.** Лекціи (по записямъ студентовъ) прот. *Ѳ. Ѳ. Сидонскаго.* Цѣна 30 к., съ перес. 1 рубль.

17) **Положеніе о правахъ и преимуществахъ лицъ, служащихъ при духовно-учебныхъ заведеніяхъ.** Цѣна 30 коп. съ пересылкою.

18) **Обозрѣніе посланій св. ап. Павла къ коринеянамъ.** Проф. *М. Голубева.* 337 стр. Цѣна 80 коп., съ перес. 1 рубль.

19) Первый выпускъ **«Толкованій на Ветхій Завѣтъ».** Цѣна 1 р. 25 к. съ перес.

ПРОДАЮТСЯ ЕЩЕ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

1) **Объ отношеніи писателей классическихъ къ библейскимъ по воззрѣнію христіанскихъ апологетовъ.** Соч. проф. спб. дух. акад. *Е. Ловягина.* 1872 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

2) **О необходимости священства** (противъ безпоповцевъ). Соч. баккал. спб. дух. акад. *А. Предтеченскаго.* 1865 г. Цѣна 30 к., съ пер. 50 к.

3) **Исторія попытокъ къ соединенію церквей греческой и латинской.** Соч. *А. Катанскаго.* 1868 г. Цѣна 1 р. съ пересылкою.

4) **Исторія санктпетербургской духовной академіи.** Соч. *И. А. Чистовича.* Цѣна 1 р. съ пересылкою.

5) **Курсъ опытной психологіи.** *Его же.* Спб. 1868 г. Цѣна 1 р. 25 к.

6) **Ѳеофанъ Прокоповичъ и его время.** *Его же.* Цѣна 2 р.

7) **Древне-греческій міръ и Христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи и будущей жизни человѣка.** *Его же.* Ц. 1 р.

8) **Семейная жизнь въ русскомъ расколѣ.** Историческій очеркъ раскольническаго ученія о бракѣ. Выпускъ 1-й (отъ начала раскола до царствованія императора Николая I). Соч. професс. академіи *И. Нильскаго.* Цѣна 1 р. 75 к., съ перес. 2 р. Выпускъ 2-й (царствованіе императора Николая I). Цѣна 1 р., съ перес. 1 р. 25 к.

9) **Нѣсколько словъ о русск. расколѣ.** *Его же.* Цѣна 75 к. съ пер.

10) **Учебникъ логики,** *А. Светилина.* Изданіе 4-ое. Цѣна 50 к. съ перес. 65 к. При требованіи не менѣе 10 экз. за перес. не прилагается.

11) **Исторія возсоединенія западно-русскихъ уніатовъ старыхъ временъ.** Соч. *М. О. Кояловича* (Стр. XI и 400). Цѣна 2 р. съ перес.

12) **Объ апокрисисѣ Христофора Филалета.** Изслѣдованіе *Н. А. Скабалановича.* Спб. 1873 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

13) **Отношеніе греческаго перевода LXX толковниковъ къ еврейскому мазоретскому тексту въ книгѣ пророка Іереміи.** Изслѣдованіе *И. Якимова.* Спб. 1874 г. Цѣна 1 р., съ перес. 1 р. 25 к.

14) **Догматическое ученіе о семи церковныхъ таинствахъ** въ твореніяхъ древнѣйшихъ отцовъ и писателей церкви до Оригена включительно. Историко-догматическое изслѣдованіе проф. *А. Катанскаго.* С.-Петербургъ, 1877 г. Ц. 2 р. 50 к. съ пер. (26½ печ. л.).

15) **Изложеніе вѣры церкви армянскія,** начертанное Нерсесомъ, каѳоликосомъ армянскимъ. Историко-догматическое изслѣдованіе проф. *И. Троицкаго.* Спб. 1875 г. Цѣна 2 р. съ перес.

16) **Историческое обозрѣніе священ. книгъ новаго завѣта.** Выпускъ *первый.* Священника *В. Рождественскаго.* 1878 г. (263 стр.). Цѣна 1 р. 25 к. съ пересылкой.

17) **Константинопольскій патріархъ и его власть надъ русскою церковію.** Соч. проф. *Т. Барсова.* 1878 г. Цѣна 3 р. съ перес.

18) **Историческіе, критическіе и полемическіе опыты.** Проф. *Н. Барсова.* 1878 г. (567 стр.). Цѣна 3 р. съ перес.

19) **Ученіе Оригена о Святой Троицѣ.** Доцента *В. Болотова.* Цѣна 2 р., съ перес. 2 р. 50 к.

20) **Классификація выводовъ.** Профессора *М. Каринскаго.* Цѣна 2 руб.

21) **Происхожденіе древне-христіанской базилики.** *Н Покровскаго.* 1 р. 75 к. безъ перес., 2 р. съ пересылкою.

Печатать дозволяется: 29 августа 1880 г. Экстр.-орд. профессоръ с.-петербургской духовной академіи *Андрей Предтеченскій*.

ХРИСТІАНСКОЕ ЧТЕНІЕ

1880.

НОЯБРЬ—ДЕКАБРЬ

№ 11—12-й **Прибавленій** къ «Церковному Вѣстнику», издаваемому при С.-Петербургской Духовной Академіи.

СОДЕРЖАНІЕ:

(См. на послѣдней страницѣ)

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія Ѳ. Г. Елеонскаго и К°. Невскій просп., д. № 140.

1880.

Редакція проситъ городскихъ и иногородпихъ подписчиковъ адресовать свои требованія прямо въ редакцію «Церковнаго Вѣстника» и «Христіанскаго Чтенія» при С.-Петербургской Духовной Академіи. Цѣна за 52 номера «Церковнаго Вѣстника» 1880 г. съ книжками «Христіанскаго Чтенія» (всего—больше 260 печатныхъ листовъ) 7 р. с. съ перес. Отдѣльно: годовое изданіе «Церковнаго Вѣстника» съ пересылкою 5 р. с.; «Христіанскаго Чтенія» также 5 р.

ВЪ РЕДАКЦІИ ЖЕ ПРОДАЮТСЯ:

I. Христіанское Чтеніе за 1822, 1823, 1824, 1826, 1827, 1833, 183., 1839, 1840, 1843, 1844, 1845, 1846 и 1847 гг. по **2 р.** за экземпляръ каждаго года безъ перес. и по **3 р.** съ перес. Выписывающіе одновременно за ... исчисленные 14 годовъ платятъ безъ перес. **20 р.**, съ пересылкою **25 р. с.**

II. Христіанское Чтеніе за 1848, 1856, 1858, 1859, 1860, 1861, 18.. 1863, 1864, 1865, 1866, 1867 и 1868 гг. по **3 р.** за экземпляръ каждаго года безъ перес. и по **4 р. с.** съ пересылкою; за всѣ 13 годовъ **30 р.** безъ перес. и **35 р.** съ пересылкою.

III. Христіанское Чтеніе за 1849, 1850, 1852, 1854, 1855, 1857, 1870 и 1871 гг. по **4 р.** за экземпляръ каждаго года безъ перес. и по **5 р.** съ перес.; за всѣ вмѣстѣ 8 годовъ **27 р.** безъ перес. и **32 р.** съ пересылкою.

IV. Христіанское Чтеніе за 1872, 1873 и 1874 гг. по **4 р. с.** за экземпляръ каждаго года безъ перес. и по **5 р.** съ пересылкою.

V. Христіанское Чтеніе за 1875, 1876, 1877, 1878 и 1879 годы вмѣстѣ съ **Церк. В.** по **5 р.** съ перес., отдѣльно по **3 р.** За всѣ вышеозначенные годы можно получать журналъ и отдѣльными книжками по 75 к. безъ перес. и по 1 р. съ пересылкою.

Въ «Христіанскомъ Чтеніи» за прежніе годы помѣщены слѣдующія бесѣды св. Іоанна Златоуста:

а) на кн. Дѣяній св. апостоловъ за 1856 и 1857 гг.

б) на посланія къ Ефесянамъ и Колосянамъ—за 1858 г.

в) на посланія къ Солунянамъ, къ Тимоѳею, къ Титу, къ Филимону и къ Евреямъ—за 1859 г.

VI. Отдѣльныя изданія:

Бесѣды св. Іоанна Златоуста:

1) на Псалмы, два тома (въ 1-мъ томѣ 32 печ. листа; во 2-мъ томѣ 3. листовъ). Цѣна за оба тома **2 р.** 75 к. безъ перес. и 3 р. съ перес.

2) къ антіохійскому народу, т. 1-й **1 р.** безъ перес. и 1 р. 50 к. съ пересылкою; томъ 2-й **2 р.** съ перес.

3) на Евангеліе Іоанна, два тома (въ 1-мъ т. 34 л., во 2-мъ т. 34 л.). Цѣна за оба тома 1 р. 50 к. безъ пересылки и 2 р. съ пересылкою.

4) на разныя мѣста Св. Писанія, три тома (въ 1-мъ т. 35 л., во 2-мъ т. .. л., въ 3-мъ т. 38 л.). Цѣна за всѣ три тома 3 р. безъ перес. и 4 р. съ пересылкою.

5) на разные случаи, два тома (въ 1-мъ т. 36 л., во 2-мъ т. 34 л.). Цѣна за оба тома 2 р. безъ пересылки и 3 р. съ пересылкою.

6) на 1-е посланіе къ Коринѳянамъ, два тома (въ 1-мъ т. 25 л., во 2-мъ т. 27 л.). 1 р. 25 к. безъ пересылки и 1 р. 50 к. съ перес.

7) Письма Златоуста (20 л.). 50 к. безъ перес. и 75 к. съ пересылкою.

8) Письма **Ѳеодора Студита**, два тома (въ 1-мъ т. 20 л., во 2-мъ т. .. л.). 1 р. 50 к. безъ пересылки и 2 р. съ пересылкою.

9) Церковная Исторія **Евсевія** Памфила 1-й т. (34 л.), 1 р. безъ пересылки и 1 р. 50 к. съ пересылкою; 2-й томъ 2 р. съ перес.

10) Преосвящ. **Филарета**—Св. Подвижницы Восточной Церкви (25 л.), 1 р. безъ пересылки и 1 р. 25 к. съ пересылкою.

11) Проф. И. В. **Чельцова**—Древнія формы символовъ (13 л.) 75 к. безъ перес. и 1 р. съ пересылкою.

12) Митр. **Шагуны**—Каноническое право (40 л.), 1 р. безъ пер. и 1 р. 50 к. съ пересылкою.

13) Первый, второй, третій, четвертый и пятый (послѣдній) выпуски «**Собранія древнихъ литургій**». Цѣна каждаго отдѣльно 1 р. съ пересылкою. Всѣ пять выпусковъ вмѣстѣ 8 р. с. съ пересылкою.

14) **Указатель къ Христіанскому Чтенію за 1821—1870 годы.** Цѣна 30 к. безъ перес. и 50 к. съ пересылкою.

Покупающіе одновременно всѣ вышеозначенныя отдѣльныя изданія (14 названій) платятъ 22 р. безъ пересылки и 27 р. съ пересылкою.

15) **Ученіе древней церкви объ исхожденіи Св. Духа** (противъ римскихъ католиковъ). *С. Кохомскаго.* Ц. 1 р. съ перес.

16) **Генетическое введеніе въ православное богословіе.** Лекціи (по записямъ студентовъ) прот. *Ѳ. Ѳ. Сидонскаго.* Цѣна 80 к., съ перес. 1 рубль.

17) **Положеніе о правахъ и преимуществахъ лицъ, служащихъ при духовно-учебныхъ заведеніяхъ.** Цѣна 30 коп. съ пересылкою.

18) **Обозрѣніе посланій св. ап. Павла къ коринѳянамъ.** Проф. *М. Голубева.* 337 стр. Цѣна 80 коп., съ перес. 1 рубль.

19) Первый выпускъ **«Толкованій на Ветхій Завѣтъ».** Цѣна 1 р. 25 к. съ перес. Второй выпускъ — цѣна 2 р. съ пересылкой. За оба выпуска вмѣстѣ цѣна 3 р.

ПРОДАЮТСЯ ЕЩЕ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

1) **Объ отношеніи писателей классическихъ къ библейскимъ по воззрѣнію христіанскихъ апологетовъ.** Соч. проф. спб. дух. акад. *Е. Ловягина.* 1872 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к

2) **О необходимости священства** (противъ безпоповцевъ). Соч. баккал. спб. дух. акад. *А. Предтеченскаго.* 1865 г. Цѣна 30 к., съ пер. 50 к.

3) **Исторія санктпетербургской духовной академіи.** Соч. *И. А. Чистовича.* Цѣна 1 р. съ пересылкою.

4) **Курсъ опытной психологіи.** *Его же.* Спб. 2-е изд. 1875 г. Цѣна 1 р. 25 к.

5) **Ѳеофанъ Прокоповичъ и его время.** *Его же.* Цѣна 2 р.

6) **Древне-греческій міръ и Христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи и будущей жизни человѣка.** *Его же.* Ц. 1 р.

7) **Семейная жизнь въ русскомъ расколѣ.** Историческій очеркъ раскольническаго ученія о бракѣ. Выпускъ 1-й (отъ начала раскола до царствованія императора Николая I). Соч. профес. академіи *И. Нильскаго.* Цѣна 1 р. 75 к., съ перес. 2 р. Выпускъ 2-й (царствованіе императора Николая I). Цѣна 1 р., съ перес. 1 р. 25 к.

8) **Нѣсколько словъ о русск. расколѣ.** *Его же.* Цѣна 75 к. съ пер.

9) **Учебникъ логики,** *А. Светилина.* Изданіе 5-ое. Цѣна 50 к., съ перес. 65 к. При требованіи не менѣе 10 экз. за перес. не прилагается.

10) **Исторія возсоединенія западно-русскихъ уніатовъ старыхъ временъ.** Соч. *М. О. Кояловича* (Стр. XI и 400). Цѣна 2 р. съ перес.

11) **Объ апокрисисѣ Христофора Филалета.** Изслѣдованіе *Н. А. Скабалановича.* Спб. 1873 г. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

12) **Отношеніе греческаго перевода LXX толковниковъ къ еврейскому мазоретскому тексту въ книгѣ пророка Іереміи.** Изслѣдованіе *И. Якимова.* Спб. 1874 г. Цѣна 1 р., съ перес. 1 р. 25 к.

13) **Догматическое ученіе о семи церковныхъ таинствахъ** въ твореніяхъ древнѣйшихъ отцовъ и писателей церкви до Оригена включительно. Историко-догматическое изслѣдованіе проф. *А. Катанскаго.* С.-Петербургъ, 1877 г. Ц. 2 р. 50 к. съ пер. (26½ печ. л.).

14) **Изложеніе вѣры церкви армянскія,** начертанное Нерсесомъ, каѳоликосомъ армянскимъ. Историко-догматическое изслѣдованіе проф. *И. Троицкаго.* Спб. 1875 г. Цѣна 2 р. съ перес.

15) **Историческое обозрѣніе священ. книгъ новаго завѣта.** Выпускъ *первый.* Священника *В. Рождественскаго.* 1878 г. (263 стр.). Цѣна 1 р. 25 к. съ пересылкой.

16) **Константинопольскій патріархъ и его власть надъ русскою церковію.** Соч. проф. *Т. Барсова.* 1878 г. Цѣна 3 р. съ перес.

17) **Историческіе, критическіе и полемическіе опыты.** Проф. *Н. Барсова.* 1878 г. (567 стр.). Цѣна 3 р. съ перес.

18) **Классификація выводовъ.** Профессора *М. Каринскаго.* Цѣна 2 руб.

19) **Арсеній Мацѣевичъ и его доношенія.** Проф. *Н. Барсова.* Цѣна 50 к., съ пер. 70 к.

20) **Посланія попа Сильвестра къ А. В. Шуйскому-Горбатому.** Изд. проф. *Н. Барсова.* Цѣна 1 р. съ перес.

21) **Происхожденіе древне-христіанской базилики.** *Н. Покровскаго.* 1 р. 75 к. безъ перес., 2 р. съ пересылкою.

При этой книжкѣ разсылаются всѣмъ подписчикамъ: 1) объяв... отъ магазина Ѳ. В. Аплаксина и 2) Печатныя бланки для требов... на «Христіанское Чтеніе» и «Церковный Вѣстникъ» на 1881 го...

Печатать дозволяется: 29 октября 1880 г. Экстр.-орд. профессоръ С.-Петербургской духовной академіи *Андрей Предтеченскій*.